La Ciencia Tomista

PUBLICACION TRIMESTRAL — OCTUBRE - DICIEMBRE — Núm. 264

Para una Filosofía y Teología de la esperanza

El tema de la esperanza ha estado extrañamente ausente en las especulaciones filosóficas y teológicas del pasado. En contraste con este olvido, surge pujante en los últimos años una amplia literatura sobre *el esperar humano y la esperanza cristiana,* que han colocado esta virtud a la altura de la fe y caridad. Pero también se han dibujado en torno a ella teorías y concepciones que no están muy de acuerdo con la doctrina católica y tradicional.

Esto nos ha movido a reconstruir la parte esencial de la filosofía y teología tomista de la esperanza y contrastarla con las actuales teorías y discusiones.

La falta de una amplia doctrina teológica de la esperanza se debe en parte a la naturaleza del tema. La esperanza no suscita los graves problemas de la fe teologal, ni contiene tantos efectos y extensión de funciones y obligaciones como la caridad, ni partes integrales o potenciales como las virtudes cardinales. Pero también esto se debe a *la brevedad* de las fuentes patrísticas, máxime del compendio de las mismas hecho por el Maestro de las Sentencias (1). Pedro Lombardo no ha consa-

---

(1) Entre estas sumarias fuentes patrísticas sobre la esperanza, merecen citarse, S. AGUSTIN, *Enchiridion ad Laurentium, sive de fide, spe et caritate,* PL 40 231-287; PASCH. RADBERTUS, *De fide, spe et caritate,* ML 120 col. 1390-1490. *De spe,* col. 1435-1458; S. ZENO VERON., *De fide, spe et caritate,* ML 11 col. 269-279, es otro tratado muy breve, o más bien un sermón, de este San Zenón de Verona, muerto hacia 380.

grado a la esperanza sino la ligera dist. 26 del libro III, que resalta por su extrema pobreza: Sólo contiene ligera alusión en cortos párrafos a varios temas doctrinales y dos textos del Enquiridión de San Agustín. Lo que contrasta con la mayor riqueza de exposición que dedicaba a la fe (dist. 23-25) y a la caridad (dist. 27-32).

Santo Tomás enriqueció extraordinariamente este primer esbozo y construyó la verdadera filosofía y teología de la esperanza, ya desde el Comentario a las Sentencias (*III Sent.* d. 26 q. 1) donde, con motivo del análisis psicologico de la esperanza, por primera vez desarrolla su doctrina de las pasiones, pasando por la 1-2 de la Suma, en que perfila con perfección esta psicología del esperar humano (1-2 q. 40) junto con las demás pasiones en especial, y por la exposición de la esperanza virtuosa que el Santo desarrollo en la *Q. D. de spe,* hasta la amplia y definitiva construcción de todo el tratado de la esperanza en la Segunda Parte de la Suma.

Por este simple avance del material, que los desarrollos siguientes irán confirmando, podemos ya decir que *el Aquinate ha comprendido todo el alto valor e importancia de la doctrina de la esperanza, que ha construido en armoniosa síntesis su filosofía y teología* y ha fijado de modo definitivo su problemática, centrándola, según las mismas fuente de la revelación, sobre la dialéctica teologal de las fuertes antítesis entre la espera de Dios y de la salvación eterna, la desesperación teologal y el temor de Dios.

Fueron los teólogos posteriores los que olvidaron bastante y como relegaron a un segundo plano la virtud de la esperanza. En los grandes comentaristas solo se encuentran sutiles análisis sobre el objeto de la esperanza teologal o el don de temor, descuidando por completo *la psicología* de la esperanza, que el Aquinate con tanta abundancia trató. Y es bien significativo que la única cuestión nueva que se discute concierne a la legitimidad o carácter honesto del obrar por la esperanza de la eterna recompensa, contra el puritanismo protestante y racionalista o el puritanismo teológico de Fenélon.

Mas no solo es *lícito* y *honesto* obrar y vivir de la esperanza

(2) *Summa,* 2-2 q. 17-22.

cristiana, sino que la de esperar es la actitud más radicalmente humana, y la esperanza es virtud humana por excelencia. Y, junto con la fe, la virtud más propia del hombre cristiano, en toda su vida de «caminante» por la tierra. Aunque no fuera sino por constituir una de las tres virtudes teologales, *las tres grandes fuentes de la vida sobrenatural* de que ha de beber siempre el cristiano, cuya vida debe alimentarse ante todo de Dios y ser por lo mismo *teologal.*

Por eso, *la esperanza cristiana es de nuevo revalorizada en los tiempos actuales,* y vuelve no solo a ocupar el rango que le corresponde entre las virtudes de la vida teologal, sino a ser puesta como remedio frente a la tremenda situación espiritual de amargo desaliento, desilusión y *angustia desesperada* del vivir en que han colocado a los hombres del mundo moderno diversas corrientes del pensamiento actual, en especial la filosofía existencialista. Un recorrido por muchas obras filosóficas y literarias del mundo actual o, mejor, «el tránsito alterado por las inquietas aceras de nuestro mundo, enseñan a cualquiera que el corazón del hombre contemporáneo late día tras día en una azorante *situación de ansiedad*» y que «la palabra *angustia* hace gemir, oportuna e importunamente, desde hace varios decenis, las prensas de todos los paises cultos» (3).

El hombre apartado de Dios se encuentra en un callejón sin salida. Desconectado de su origen y su fin, no es extraño que la angustia se apodere de su alma al verse «arrojado», sin rumbo, en ese torbellino del vivir. Este íntimo desasosiego se acrecienta por la tremenda realidad actual: guerras, miseria, pobreza, inquietudes de todo orden. El mismo creyente siente, a veces, el zarpazo del pesimismo que produce estas circunstancias adversas. Pero no entra en los planes de Dios dejar al hombre abandonado al sufrimiento. Si bien el pecado introdujo el dolor en la tierra como inevitable compañero del hombre, la divina Providencia puso en su humano vivir un elemento de compensación que es necesario revalorizar hoy: *la esperanza,* cuyo fundamento es la idefectible promesa divina del Redentor universal. La angustia del mundo tiene una solución: Cristo

(3) P. LAIN ENTRALGO, *La memoria y la esperanza. S. Agustín, S. Juan de la Cruz, A. Machado, M. de Unamuno* (Madrid, 1954), p. 17.

Redentor. «*Fuera de El no hay que buscar la salvación en ningún otro; pues no se ha dado a los hombres otro nombre debajo del cielo, por el cual podamos ser salvados*» (Act. 4, 12).

Tal clima espiritual de pesimismo ideológico y práctico y de *angustia* desesperanzada ha sido creado sobre todo por la filosofía *existencialista*, que emerge como fruto propio de las trágicas condiciones del mundo actual. El existencialismo ha acentuado de manera aguda la idea de «nihilidad radical» de la existencia humana. El hombre, según Heidegger, es «un ser amenazado de ruina, sin apoyo en el pasado porque fué arrojado a la existencia desde la nada; ni en el presente... ni en el futuro, porque rueda al abismo de la muerte». Desde entonces, «la cuestión acerca de la nada no sólo es pregunta metafísica, sino abraza y comprende la metafísica entera». El ser hunde sus raíces en la nada, vive trascendiendo o sobrenadando a esa nada y está abocado a un fatal anonadamiento. Y la muerte acecha de contínuo la vida del existente humano que ha sido arrojado al mundo para en él morir y que él vive muriendo, pues ser es morir. Y solo la angustia nos pone delante de nuestro propio destino, que es el de ser-para-morir. Es lo que expresado Heidegger con la fatídica frase, parodia a la vez que radical oposición a la del dogma cristiano: *Ex nihilo omne ens qua ens fit* (4).

Se comprende que, *en el plano antropológico y ético*, esta metafísica heideggeriana de la existencia se traduzca en una filosofía de la angustia y de la desesperación. No cabe actitud alguna esperanzada y optimista ante la vida si la auténtica experiencia humana, la que descubre la dimensión de radical finitud y temporalidad de nuestra existencia y nos da la conciencia de nuestro verdadero ser, fuera ésta de radical nihili-

---

(4) M. HEIDEGGER, *¿Qué es la Metafísica?*, vers. de X. Zubiri: Cruz y Raya 1 (1935), p. 85-115, Cf. A. DEMP, *Existencia trágica* (Madrid, 1942), p. 75; A. DE WAELHENS, *La filosofía de M. Heidegger*, vers. esp. (Madrid, 1945); T. URDANOZ, *Filosofía existencial*: Cienc. Tom. 71 (1946), p. 116-162. Como una de las últimas obras que enfocan desde el punto de vista de Santo Tomás la filosofía de Heidegger merece ser citada, aunque no en todas sus apreciaciones aprobada, I. M. HOLLENBACH, *Sein und Gewissen. Eine Begegnung zwischen M. Heidegger und thomistischen Philosophie* (Baden-Baden, 1954).

dad, de un *ser-arrojado* que emerge de la nada y se pierde en la nada de su origen.

A tal filosofía de la angustia y la desesperación, empeñada en cerrar la existencia humana en sí misma, sin apertura a Dios fuente del ser y de la esperanza, ya había contestado, de antemano, Santo Tomás desde el mismo plano metafísico: «No es verdad que el movimiento propio de un ser que produce de la nada se dirija a la nada. La dirección hacia la nada no es el movimiento propio de la naturaleza, la cual siempre se dirige al bien que es el ser; la dirección hacia la nada se presenta precisamente por la falta de ese movimiento propio» (5). Ser criatura significa sin duda «estar sosteniéndose dentro de la nada», como Heidegger dice, puesto que el ser creado ya no «es» su esencia, sino que «se hace» entre los límites del ser y la nada; pero ser criatura significa, además, *estar fundamentándose en el ser absoluto* y estar orientándose fácilmente hacia el ser: hacia el ser divino al mismo tiempo» (6).

Desde entonces, «el camino del *homo viator*, del «hombre en camino» no es un desorientado ir y venir desde el ser y la nada; lleva al ser y se aparta de la nada, lleva a la realización y no al aniquilamiento, aunque la realización «aún no» se cumple... Para el hombre, que en su *status viatoris* experimenta ser criatura, el «ser que aún no es» de su propio existir, sólo hay *una* respuesta a esa experiencia. La respuesta no puede ser la *desesperación*, pues el sentido de la existencia creada no es la nada, sino el ser...

Tampoco puede ser la descansada seguridad de poseer, pues entonces el «ser que se hace» de la criatura bordea peligrosamente la nada. Ambas, la desesperación y la seguridad de la posesión, contradicen la verdad de los hechos reales. La única respuesta que corresponde a la situación real de la existencia humana es *la esperanza. La virtud de la esperanza es la virtud primaria correspondiente al status viatoris;* es la auténtica virtud del aún no» (7).

---

(5) *De potent*, q. 5 a. 1 obi. 16 et 16; cf. et a. 2, 3.

(6) *De potent.* a. 4. J. PIEPER, *Sobre la esperanza*, vers. esp. 2 ed. (Madrid, 1953), p. 29-30.

(7) J. PIEPER, *Sobre la esperanza*, p. 30-1.

Surge así, entre los pensadores cristianos y en general espiritualistas, toda una *filosofía de la esperanza*, capaz de contrarrestar la marcha trágica del existencialismo o vitalismo ateos hacia la angustia y la desesperación (8). El tema de la esperanza ha quedado altamente revalorizado como tema antropológico y es objeto de las más nobles especulaciones, que tratan de ahondar el sentido de la existencia cristiana. Esta

---

(8) Se ha destacado sobre todo, como el filósofo más original de la esperanza, GABRIEL MARCEL, en su magna obra, *Homo Viator. Prolégomènes à une metaphysique de l'espérance* (París, 1944), como también en *Structure de l'être* (París, 1951). Entre otros filósofos actuales de la esperanza merecen sobre todo citarse, R. LE SENNE, *Introduction à la description de l'espérance*, en *La découverte de Dieu* (París, 1955), p. 245-278; O. F. BOLLNOW, *Die Tugend der Hoffnung*, en *Neue Geborgenheit* (Stuttgart, 1955); W. BREDNOW, *Der Mensch und die Hoffung*: Die Sammlung 10 (1954), p. 539-539, 585, 608; E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung* (Berlín, 1954); sobre la desesperación en J. P. SARTRE, ha escrito E. MOUNIER, *L'espoir des désespérés* (París, 1953), así como sobre otras formas de desesperación y esperanza en la literatura, CH. MOELLER, *Literatura del siglo XX y Cristianismo*, t. I: *El Silencio de Dios* (vers. esp.. Madrid, 1955), y más aún el volumen III: *La esperanza humana* (Madrid, 1957), dedicado al tema de la esperanza en la literatura. Entre los católicos que han contrastado la teología de la esperanza con las corrientes del pensamiento actuales: J. PIEPER, *Sobre la esperanza*, vers. esp. (Madrid, 1951); P. CHARLES, *Spes Christi*: Nouv. R. Théol. 64 (1937), p. 1057-1075; CH. ZIMARA, *Das Wesen der Hoffnung in Natur und Ubernatur* (Paderborn, 1953); R. A. GAUTHIER, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie paienne et dans la théologie chrétienne* (París, 1951); A. M. CARRÉ, *Espérance et désespoir* (París, 1954); B. OLIVIER, *L'espérance*: Initiation théologique, III (París, 1952), p. 527-591; M. MULLER, *Angustia y esperanza*, vers. esp. (Barcelona, 1956); J. DANIÉLOU, *Essai sur le mystère de l'histoire* (París, 1953). A todos ha superado con mucho, desde su punto de vista sobre todo histórico y filosófico, en la obra monumental que ha consagrado últimamente al tema de la esperanza, PEDRO LAIN ENTRALGO, *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano* (Madrid, Revista de Occidente 1957), estudio completo a través de toda la historia de corrientes filosóficas y literarias sobre el tema de la esperanza, a la vez que una poderosa y personal teorización sobre la antropología de la esperanza que aspira a ser *praeambulum Theologiae spei*. No deja, sin embargo, el autor de ocuparse ampliamente de la esperanza teológica en las fuentes, San Pablo, San Agustín Santo Tomás, los teólogos actuales. Su exposición es objetiva y comprehensiva y no ofrece serios reparos teológicos, aunque no convengamos en todas sus interpretaciones dentro del plano mismo filosófico-antropológico, como luego diremos. Puede verse más amplia bibliografía en dicha obra.

filosofía de la esperanza por fuerza ha de trocarse en *teología de la esperanza,* o especulación sobre la *esperanza cristiana,* ya que toda otra esperanza humana no resuelve la tragedia del hombre actual ni da satisfacción a sus aspiraciones. La virtud pues del *homo viator* es la esperanza teologal, la virtud del hombre cristiano que vigoriza su vida presente y anima su marcha hacia la salvación eterna. Porque toda la vida presente es una *vida de esperanza,* un vivir esperanzado y confiado en las promesas divinas de vida inmortal.

Bueno será, como contribución a esta revalorización, actualizar la síntesis de Santo Tomás sobre la esperanza.

I

NATURALEZA DE LA ESPERANZA

a) *Significación y acepciones de la esperanza.*

El término *esperanza* con sus similares en las lenguas románicas procede de los vocablos latinos *spes* y *sperare.* Estos corresponden a las palabras griegas *elpís, elpidso.* Uno y otro se emplean en toda la Escritura en sus significaciones de «esperanza» y «esperar»; si bien el sustantivo *elpís* no se encuentra en los Sinópticos, en los cuales la idea de esperanza va expresada junto con la fe en la *pistis,* que envuelve siempre el sentimiento de confianza y abandono en Dios, si bien la realidad de la esperanza se expresa abundantemente y de muchos en los Evangelios sinópticos.

Deriva el término *elpís* de la raíz *Felp*=desear o querer algo ardientemente. De ahí las palabras latinas, que provienen de la misma raíz, *voluptas, velle, voluntas.* La espera de algo implica el ardiente deseo de lo que esperamos.

Las palabras latinas *spes* y el verbo derivado *sperare* han recibido diversa interpretación semántica. Son a no dudarlo arbitrarias la etimología que proponía Varrón, de *sponte* o *spondeo*; o la que ideaba P. Radberto: *spes* proviene de *est pes,* aunque es bien exacta la explicación de la misma que añade: «eo quod semper affectum habet progrediendi ad ea quae cum

desiderio spectat fiducialiter et cum afflictione animi sustinet patienter» (9).

La etimología, que otros proponen, del antiguo verbo latino *specio, specere*: «fijar con ardor la vista en algo no conseguido», «ver», de donde derivan las palabras *inspicio, species, speculum*, etc., parece solo aplicarse al término equivalente *exspectare, exspectatio*, como ya lo indicaba Santo Tomás (10).

Los autores modernos se inclinan a derivar *spes* y *sperare* de la raíz *spa*, que implica la noción de cierta expansión o tendencia. De ahí el término griego *spaō*=lanzar, y el latino *spatium*. Su derivado el verbo *spero*, también por la misma etimología significa «la intención o tendencia del ánimo hacia algo». Y ambas palabras no parecen ajenas a la primera raíz sanscrita *sprh*=desear (11).

La esperanza, pasión sensible.—Por su mismo significado original, la esperanza implica *un deseo ardiente* de algún bien sensible, al cual se dirige la mirada *con atención* exspectante; entraña por lo mismo, además del deseo de algo, la *espera atenta*, intención o movimiento del ánimo hacia algo determinado.

Por ambos aspectos pues, *la esperanza se inscribe entre los movimientos pasionales*, afectos o emociones del apetito sensible. Toda su fenomenología y el uso común de los términos la coloca asimismo y ante todo entre las afecciones de la vida sensible o pasiones, ya que se da, a su modo, en los mismos animales (12). Se *trata de una de las pasiones del bien*, pues que importa, dice Santo Tomás, «el movimiento del apetito hacia un bien proporcionado» y que, si bien difícil, se espera conseguir (13). En un cierto uso clásico y acepción impropia también se empleaba para designar la esperanza tanto de los bie-

---

(9) PASCH. RADBERTUS, *De fide, spe et caritate*, c. PL 120, 1443.

(10) III *Sent.* d. 26 q. 1 a. obi. 3: «Exspectare a spectando dicitur. *Spectare* autem *videre est*...». Ad 3: «Signum alicuius quiescentis cum extensione appetitus in aliquod desideratum solet esse quod frecuenter visum dirigit in illud, ut videat si ex aliqua parte ad ipsum accedat. Ideo dispositio praedicta..., dicitur exspectatio».

(11) AEG. FORCELLINI-FURLANETTO-CORRADINI, *Lexicon totius latinitatis* (Petavii, 1930), t. IV.

(12) III *Sent.* d. 26 q. 1 a. 2 ad 5; I-II q. 40 a. 3.

(13) III *Sent.* d. 26 q. 1 a. 2 c.; I-II q. 40 a. 2.

nes como de los males; pero de éstos más bien en forma negativa y sentido de no temer: se esperaba evitar o no padecer los males y fortuna adversa, lo cual ya incluye la espera de un bien.

Mas la esperanza no es simple deseo ardiente de algo o pasión del apetito concupiscente. Esta es *la acepción común* de la esperanza, en cuanto tendencia o movimiento del apetito hacia un bien futuro; pero se distingue del deseo común por el otro aspecto específico de su significación: la atención expectante de algo determinado, *la confianza de conseguirlo* y un *mayor impulso* o «extensión del apetito hacia ese objeto» (14), porque envuelve mayor dificultad obtenerlo. Quiere decir que *la esperanza* es una afección o *pasión original* que es propia del apetito irascible. Este añade sobre el apetito de simple concupiscencia el sentido de esfuerzo, de mayor impulso y confianza en vencer las dificultades que entraña el conseguir su objeto, que es un *bien arduo.* La esperanza se distingue del deseo común porque supone a éste, como las pasiones del apetito irascible suponen otras del concupiscible y añaden su propio modo y determinación específica.

La esperanza humana.—Los movimientos de la vida pasional sensible son correlativos a otros similares en el apetito espiritual del hombre, que es la voluntad. En esta, en efecto, se encuentra toda la gama de afectividad que en el apetito sensible; y no es extraño, porque la voluntad, apetito del bien universal, experimentará los mismos movimientos de atracción al bien o de repulsión del mal contrario y con las mismas alternativas que el apetito sensible. Tales afectos del apetito espiritual van desprovistos del elemento propiamente emotivo o de conmoción orgánica, característico de la pasión. La psicología los llama entonces *sentimientos* o inclinaciones superiores. Son los afectos análogos de amor, deseo, gozo, tristeza, etc. en torno a un objeto espiritual o al menos presentado por el conocimiento racional. Por eso «los nombres todos de las pasiones sensibles, decía el Angélico, se transfieren a singnificar análogos movimientos y operaciones del apetito intelectual»; se excluye de

(14) I-II q. 40 a. 2.

ellos entonces lo material de las pasiones y sólo designan «simples actos de la voluntad» (15).

Tal será también *la esperanza humana* o espiritual, que por lo mismo significa el afecto superior o «movimiento de la voluntad que tiende a un bien arduo» de orden espiritual, representado por el entendimiento. Esta esperanza superior es *la voluntad de grandes empresas humanas*, de difíciles bienes a conseguir; «*una extensión de la voluntad* hacia esos bienes arduos para adquirirlos», semejante a la pasión del apetito irascible del mismo hombre (16). Irá casi siempre dicho acto de voluntad apoyado y sostenido por la esperanza-pasión sensible, porque las pasiones humanas ordinariamente son estados compuestos del acto emocional sensible y del efecto superior de la voluntad, dada la refluencia contínua de lo espiritual en la parte sensible y, al contrario, lo fácilmente que se deja arrastrar la voluntad por los objetos de la pasión animal.

Tales esperanzas humanas pueden dirigirse a objetos buenos o malos. Entonces se denominan la *esperanza moral*, viciosa o virtuosa. La esperanza virtuosa, que tiende a bienes arduos creados o a las cosas humanas, no es sin embargo virtud distinta. Santo Tomás afirma que «ninguna virtud puede en propiedad tomar el nombre de una pasión sino la virtud teologal». Las virtudes morales deben moderar las pasiones y designarse por nombres de moderación de las mismas (17).

Por eso esta esperanza virtuosa en torno a bienes humanos que han de conseguirse por propia virtud se encuadra en las virtudes de *magnanimidad* y *magnificencia*, las cuales moderan los impulsos esperanzados a realizar grandes obras dignas de grandes honores e implican una *confianza* moderada en las propias fuerzas, subordinada en el cristiano a la esperanza teologal y la humildad (18). También va incorporada en parte dicha esperanza pasional a la virtud cardinal de la *fortaleza*; si bien ésta modera directamente los temores y audacias, pasiones acerca del mal, pero la audacia supone siempre alguna es-

---

(15) III *Sent.* d. 26 q. 1 a. 5; I-II q. 22 a. 4 ad 3.
(16) III *Sent.* d. 26 q. 2 a. ad 1, 2.
(17) *O. d. de spe*, a. 1 ad 6; III *Sent.* d. 26 q. 2 a. 1 ad 1.
(18) II-II q. 19, q. 134; III *Sent.* d. 26 q. 2 a. 3 ad 2, 4.

peranza y confianza de los bienes opuestos. Y más aún va implicada en la *paciencia* y *perseverancia,* que participan de una longanimidad esperanzada (19).

En cambio, *la esperanza humana* que se apoya en el auxilio de otros hombres *no es virtud,* prque los socorros humanos resultan con harta frecuencia fallidos y no pueden dar base a la *firmeza indefectible* de la virtud. Al igual que la *fe humana,* siempre defectible y sin que pueda fundar el conocimiento cierto de un hábito intelectual.

La esperanza teologal.—Por todos los conceptos, pues, *las esperanzas humanas no pueden satisfacer el apetito del hombre* ni menos resolver los terribles conflictos y angustias que aquejan el mundo actual. *La esperanza* del hombre nunca, ni menos ahora, ha podido aquietarse con *«los alimentos terrestres»* con que en vano trataba de saciarse el paganizante André Gide. El movimiento de la esperanza precisa elevarse a las realidades superiores y anclarse en la creencia en Dios; el hombre entonces puede ya vivir *de la esperanza,* de una esperanza que termina en Dios y que con la fe es infundida en el corazón del hombre.

Tal es *la esperanza teologal,* la única virtud que puede llevar el nombre de este movimiento pasional. Porque todo movimiento que alcanza a Dios ya es virtuoso, por lo que «los nombres de los simples movimientos pasionales se adaptan a las virtudes teologales», como también *el amor* se adapta a designar la divina caridad (20). En cambio el simple movimiento de esperanza hacia Dios, fin y felicidad natural, no es virtud, ya que pueden producirse la inclinación natural de la voluntad hacia su bien propio; y en todo caso, una esperanza natural o adquirida aún de los bienes divinos, como en el hereje, no es voluntad de esos bienes, como ocurre con la fe adquirida (21).

---

(19) II-II q. 122, q. 136, 137; III *Sent.* d. 26 q. 2 a. 3 ad 2, 3.
(20) *Q. d. de spe,* a. 1 ad 6.

b) *Psicología de la esperanza*

Sabido es que todos los actos y hábitos , virtuosos o viciosos, se definen por orden al objeto propio. Las características de un objeto especificativo y el modo de tender a él expresan todo el ser psíquico de cada movimiento pasional y efectivo del alma.

Santo Tomás, que no establece cuestión especial del *acto* de la esperanza, da por supuesta la naturaleza y análisis psicológico de todo esperar humano, al remitirse a la definición dada de la esperanza-pasión y repetir aquí las condiciones de su objeto, añadiendo solo el motivo específico de la esperanza teologal (22). Quiere esto decir que toda la psicología del esperar pasional y de la esperanza humana se cumple de nuevo y se realiza de modo más elevado en la esperanza sobrenatural del cristiano. Abogamos pues por *la unidad analógica* y funcional de todas las formas de esperanza que responden a la misma actitud y estado psicológico del hombre, como el Aquinate aboga por la misma *unidad* funcional de todas las formas del amor, cuando aplica la *fenomenología* entera y condiciones psicológicas que él describió de la pasión amorosa (1-2 q. 26-28), en perfecta armonía y unidad, a las formas más elevadas de la caridad cristiana y aún del amor místico. No en vano las dos virtudes teologales llevan el nombre de una pasión. Sin connivencia alguna con el sistema freudiano, que tan equivocadamente enseña *la unidad material* de las tendencias psíquicas del hombre identificadas con la *libido*, el Angélico conoce bien y proclama sin reparos la gran unidad funcional y armonía de la parte sensible y la parte espiritual del hombre en todos los procesos psíquicos de sus tendencias y apetitos, de amor, odio, deseo, esperanza, etc.

Pues bien, la psicología y fenomenología de la esperanza están contenidas en la definición de la misma por su objeto, que el Aquinate había dado para la *esperanza pasión* y se aplica en *perfecta analogía* a toda esperanza humana y a la esperanza teologal: *Esperanza es movimiento de la facultad apeti-*

---

(21) *Q. d. de spe,* a. 2 ad 2; I-II q. 62 a. 3 ad 2.

(22) S. THOM., *Sent.* 3 d. 26 q. 2 a. 1 ad 3; 2-2 q. 17 a. 1.

tiva consiguiente a la aprehensión de un bien futuro, arduo y posible de conseguirse, es decir, un movimiento de tendencia o «extensión» del apetito hacia ese objeto (23). Cuatro son pues las notas que definen el objeto y nos dan todo el análisis psicológico de las misma.

1. La esperanza siempre es de *un bien;* era una acepción impropia la que hablaba también de esperanza de *males,* pues estos se *temen,* no se esperan. En ello se diferencia del temor, que es siempre del mal; y tiene un remoto parecido con el amor, que es el apetito general del bien.

2. La esperanza es de un *bien futuro,* ausente o no poseído. Por ello se distingue de la pasión del amor, y de la delectación o goce, que son formas de complacencia del apetito en el bien presente. El movimiento que emerge en el apetito hacia un bien futuro es el *deseo,* tendencia concupiscente hacia su posesión. La esperanza supone siempre un *deseo* y tiene siempre algo común con el deseo. El que no desea nada no puede esperar. Ambos impulsos suponen al hombre insatisfecho, en pobreza e *indigencia de algo.* El hombre saciado y con mentalidad de rico, que no desea nada, no puede esperar. Al contrario, el hombre que siente el vacío que hay en él, la ausencia de algo, la conciencia de su pobreza, *está maduro para la esperanza.*

Y esta alma que espera está toda ella orientada a un bien futuro, lanzada hacia *el porvenir.* La posesión del bien deseado y su alegría plena están aún por venir, no en el presente o el pasado. No está, como alma satisfecha, encerrada en su goce, porque lo mejor de sí aún no ha aparecido. Por eso, vive para el porvenir (24).

3. La esperanza es de un bien futuro, pero *arduo,* es decir *difícil de conseguir.* En esto se distingue *específicamente* del simple deseo concupiscente del bien, que va siempre supuesto

---

(23) 1-2 q. 40 a. 1, 2, 5, 6. De igual modo, *Sent.* 3 d. 26 q. 1 a. 3; *Q. d. de spe,* a. 1.

(24) B. Olivier, O. P., *L'espérance,* en *Initiation theologique,* t. III (París, 1952), p. 529.

en la esperanza como lo común en lo propio. Ante la dificultad de la empresa —conseguir el objeto bueno— interviene el apetitivo irascible, o la tensión análoga en la voluntad de lucha y superación de los obstáculos. El movimiento que entonces se produce en el alma es de una *tensión* o apetito de lucha —*extensio appetitus*, q. 40 a. 2— de un mayor «*esfuerzo o elevación del ánimo*» para vencer el obstaculo (1-2 q. 25 a. 1). *In spem eriguntur*, dice el Concilio de Trento (D. 789).

4. La esperanza es de un bien futuro y difícil, pero juzgado como *posible*. Por esta última condición se tiene *la diferencia esencial* del objeto de la esperanza que la distingue de la *desesperación*. Cuando el bien arduo se presenta como *imposible* de alcanzar, brota en el alma la desesperación, reacción de repulsa con renuncia a conseguir el objeto del deseo. En la esperanza, en cambio, el bien arduo es estimado como *posible*. Entonces brota en el alma el movimiento de *confianza*, una tendencia confiada hacia ese bien, por estimarse posible y cierta su consecución. El simple deseo puede ser aun condicionado e indeterminado; más la esperanza es movimiento *determinado* y *cierto*, sin vacilación o duda, hacia el bien arduo por estimarse «que no excede las fuerzas propios» (25).

Tal es la matiz psicológico propio de la esperanza, por la que se distingue de cualquier otra pasión y tendencia de alma. Añade sobre el simple deseo, además de un impulso más firme, conato o «extensión del apetito hacia el objeto», la *espera atenta y segura* de quien *confia* obtener una cosa. Este elemento de confianza es propio de las pasiones del irascible que tienden a superar obtáculos; *audacia* y *esperanza*, según sea males a evitar o bienes a conseguir; mientras que la *desesperación* implica desconfianza (26), el repliegue sobre si del ánimo abatido que cede y no encuentra medios para superar los obstáculos.

Tal es *la originalidad* de la esperanza, específicamente distinta de las demás pasiones y sentimientos del alma. No hemos de entenderla —como Suárez y los teologos de su escuela— co-

---

(25) *Sent.* 3 d. 26 q. 1 a. ad 3; q. 2; 1-2 q. 40 a. 1 ad 3.
(26) *Sent.* 3, d. 26 q. 1 a. 3 ad 5.

mo un simple deseo más firme e intenso. El hombre de deseo no se identifica con el hombre de esperanza. El deseo concupiscente es común a los desesperados y al movimiento de impulso esperanzado hacia la consecución del objeto.

La esperanza no se forma del amor de concupiscencia *por adición*. Supone siempre el amor y deseo del bien, pero es «una pasión» nueva y original. No es combinado de deseo y algo más. Basta recordar que la esperanza-pasión se encuentra en el apetito irascible y el amor y deseos son del concupiscible. Se trata, pues, de una tendencia pasional simple e irreductible, caracterizada como *un impulso* y *tensión* hacia el bien difícil con *espera cierta* y *confiada* de su consecución, que define el elemento formal de la misma. Mas, como toda pasión del apetito irascible *tiene su origen* en las pasiones del concupiscible, por eso la esperanza supone siempre el amor y deseo de los bienes que se esperan y de ese amor y deseo *se origina* (27).

Causas de la esperanza.—Este análisis psicológico del acto de esperar se completa con la consideración de *las causas*, a las que la esperanza mira con atenta expectación y cuyo conocimiento llega a formar el *motivo* de nuestra espera.

El bien arduo futuro se constituye en objeto de esperanza bajo la razón última de *posible*. Es lo que la distingue y separa de la desesperanza, la cual brota cuando ese mismo objeto es reputado como imposible. Pero todo lo posible hace siempre referencia a una potencia. Por eso este bien «es posible de conseguir unas veces por las propias fuerzas, otras veces por la *virtud* y *auxilio* ajenos. Si es posible por la propia virtud, se tiene el simple acto de espera. Cuando lo es por el auxilio de otro —*ex auxilio virtutis alienae*—, la esperanza entonces implica *exspectación*» (28).

Es la doble modalidad accidental de la esperanza y hace ver que este complejo movimiento de esperar se orienta no sólo al bien esperado, sino también a aquel sujeto en cuya virtud se espera alcanzar: se espera algo y se espera obtenerlo de otro o de mis propias fuerzas. De este segundo término se toma el *motivo* de la esperanza.

---

(27) 1-2 q. 25 a. 1; hic a. 8.
(28) 1-2 q. 40 a. 2 ad 1; *Q. d. de spe*, a. 1.

De ahí viene también la distinción entre la esperanza humana y la teologal o cristiana. La esperanza humana virtuosa pone una confianza legítima en los propios esfuerzos, pues la confianza en el auxilio de los hombres ni siquiera llega a la firmeza de una virtud. En cambio, la esperanza teologal de los bienes espirituales y eternos se apoya toda ella *en el auxilio de Dios,* de quien los espera recibir porque es quien solo puede concederlos. «Tiene pues esta esperanza dos objetos: la vida eterna que se espera y el auxilio divino, de quien se espera» (29).

Se han de indicar por fin *las causas particulares* de la esperanza general humana. Estas son «todas aquellas cosas que aumentan el poder del hombre, como las riquezas, fortaleza», etc. Y en especial —añade el Angelico— *la experiencia* y *doctrina,* o conocimiento del valor de las cosas. La experiencia de haber realizado algo «nos hace ver que es posible lo que antes de probar se consideraba imposible», a la vez que con tales experiencias, «se adquiere o aumenta el poder y hábito de hacer fácilmente las cosas» (30).

Pero hay algunas experiencias —la experiencia de los fracasos— que nos hacen perder la esperanza. Por ese y otros motivos el Angélico perfila en un artículo uno de los temas más interesantes de juventud. Los jóvenes, dice, son esperanzosos, viven llenos de grandes esperanzas. *Ante todo,* porque «viven del futuro y muy poco del pasado. La memoria es del pasado y la esperanza del futuro. Mas los jóvenes no tienen casi memoria del pasado, por lo que viven de la esperanza del futuro». Eso es la flor de la juventud, ser una primavera de esperanzas e ilusiones. Además, los jóvenes son de naturaleza ardiente —«por los muchos espíritus» vitales—, tienen «amplitud de corazón» y poseen grandes energías y ánimo para acometer empresas arduas. Y, por fin, los jóvenes son inexpertos y la inexperiencia de los fracasos les hace pensar fácilmente que son posibles las cosas (31).

Mas no se han de olvidar las tintas negras en este cuadro de ilusión. Es también fina observación de Aristóteles que en los

---

(29) *Q. d. de spe,* a. 1.
(30) 1-2 q. 40 a. 5.
(31) 1-240 a. 6.

últimos motivos también los borrachos convienen con los jóvenes, porque el vino multiplica o enardece los espíritus y aumenta la inconsideración. Por eso «tanto ellos como los necios y cuantos no reflexionan son de grandes esperanzas y todo lo intentan» (32).

Ante ese riesgo de falsas y vanas esperanzas que terminan en mayor desilusión y desesperación, no es extraño que el Angélico prefiera la esperanza del hombre maduro. La edad viril es más apta para la verdadera esperanza por la mayor fortaleza en la lucha, y mayor experiencia y conocimiento en vencer todas las dificultades.

Efectos de la esperanza.—El cuadro psicológico de la esperanza se completa con la indicación de los efectos, si bien ni en forma sumaria podrían detallarse las diversas y profundas influencias de este sentimiento.

Ante todo, la esperanza, que *nace del amor,* también lo fomenta y mueve a mayor amor. Si esperamos muchos bienes de otro, eso nos lleva a saber que él nos ama y a pagarle con retorno de amor. La esperanza nace del amor de los bienes esperados, pero hace que comencemos a amar a aquel que nos da tales bienes.

Produce también influencia de mayor *efectividad* en todas las obras humanas, porque despierta energías y desarrolla un mayor impulso y esfuerzo en la acción. Causa asimismo *la alegría* y *goce* propios de los bienes en esperanza, lo que constituye en alto grado a *la eficacia de la acción.* Efectos igualmente de *mayor conocimiento,* porque excita y fija la atención que es necesaria para un mayor esfuerzo y diligencia, y por la intuición efectiva que es dada siempre en todo objeto que se mira con amor (33).

Y otros múltiples y particulares efectos podrían adscribirse a la esperanza, «cuya influencia debe ponerse en primer plano en toda la existencia humana», dice el P. Tilly (34).

---

(32) Ibid. a 6 et ad 1, 2, 3.

(33) Q. 40 a. 7, 8; q. 32 a. 3. En el otro modo de esperar simple —*spera-re tantum*— cuando el logro de los bienes depende de la *virtus* propia, no de otro, entonces la esperanza nace del *amor* y *deseo* de la cosa esperada.

(34) J. LE TILLY, O. P., *L'espérance*: *Somme théol.*, vers. francesa de la Révue des Jeunes (París, 1929), p. 198.

c) *Modos análogos de la esperanza. La esperanza humana de la Trancendencia.*

Séamos lícito, como *remate* a este *análisis tomista* de la esperanza en general y *transición* a nuestro propio tema de la *teología* de la misma, trazar en sumaria indicación otras formas de esperanza y modos análogos de esperar —siquiera les convenga solo la *analogía metafórica*— que en la analítica moderna de la esperanza se encuentran y, en su reciente obra, Pedro Laín Entralgo los ha reunido e incorporado a la propia teoría de la esperanza, abriendo así al parecer perspectivas mucho más amplias a la temática de la esperanza que no se encajan en los esquemas y filosofía aquinianas de la esperanza ya descritas, y que por lo mismo las creemos francamente desorbitadas. Debemos enfocarlas a la luz de los conceptos ya ex puestos.

1. Ante todo existe una *esperanza animal,* que es propia pasión de la esperanza aunque esencialmente inferior a la pasión humana. Santo Tomás la enseña resueltamente y la adscribe a los animales (1-2 q. 40 a. 2). En ellos se encuentra tanto el apetito concupiscible como el irascible con todos sus movimientos, entre los cuales deben darse las pasiones de la espera y desesperación. Lo comprueba la experimental *observación* de los mismos, porque los animales se mueven no solo hacia los objetos presentes sino también a los ausentes y futuros; baste recordar el instinto admirable de las abejas y otros insectos cuando almacenan provisiones para el invierno, o la fina descripción del Angélico: «Si el perro ve la liebre o el halcón ve el ave demasiado distantes, no se mueven a su presa, porque no esperan conseguirla; pero si la presa está cerca se mueven como bajo la esperanza de lograrla» (q. 40 a. 2).

No importan que no tengan *conocimiento propio* y formal *del futuro* o del objeto como posible. La previsión y como presentir anticipado del mismo les es dado de una manera instintinva e impreso en su estimación natural por la Inteligencia divina que ha previsto el futuro, por lo que los animales pueden ordenar sus movimientos presentes al futuro, pasivamente dirigidos en su actuación mediante sus instintos naturales, por la Mente divina que formó su naturaleza.

2. *Esperanza biológica.*—Laín Entralgo recoge y hace suya una teorización de G. Marcel, Bollnow, Zubiri y otros sobre una suerte de esperanza general llamada por ellos «la espera vital». Parece pertenecer al nivel primario y simplemente biológico, o al tono vital del hombre; por lo menos a este plano pertenecen las descripciones y definiciones que de ella se dan: «En cuanto ser viviente, el hombre no puede no esperar, existe y tiene que existir esprando: por so se ha dicho que la espera es *un hábito entitativo* de su primera naturaleza. La «pretensión» en que humanamente se realiza la radical «pro-tensión» del ser viviente (Zubiri) es la espera humana. Esta constituye, pues, un hábito humano o parcialmente biológico» (35). De esta «espera biológica» se dice que puede darse en la vida meramente vegetativa del hombre durmiente; o que «el hombre no puede no esperar... porque su misma existencia es, biológicamente, espera», pues, según expresión de G. Marcel, esta espera es «el fundamento portador de la existencia humana», «el último fundamento del alma» como añade Bollnow.

¿Existe esta esperanza primordial de fondo biológico? Sin duda existe, pero sólo *por expresión abusiva* y *pura metáfora* puede llamarse a tal fenómeno biológico descrito una esperanza. En el tecnicismo escolástico se le reconoce y encuadra en el *appetitus naturalis,* el apetito natural que Santo Tomás atribuye a todas las *vires animae,* o principios del dinamismo vital del hombre, sean biológicos o facultades de la vida sensitiva y racional. En todas ellas se da ese impulso vital o tendencia nativa de cada potencia a su objeto, que es sin duda «pro-tensión» del ser viviente o apetito de vivir y tendencia a «seguir siendo» ínsita en los senos más profundos del vivir del hombre». Pero es incongruencia llamar a este apetito de vida —o tendencia de cada potencia a su acto vital, a la posesión del objeto que le perfecciona— una espera humana, cuando es solo disposición potencial de toda operación biológica en las potencias de vida vegetativa y de toda vivencia psíquica y pasión del alma en las facultades aprensivas. Con más propiedad llamaba Santo Tomás a la actuación de todos estos apetitos na-

---

(35) P. Laín Entralgo, *La espera y la esperanza,* p. 514-5. Cf. p. 51 ss. 552 ss.

turales *amor* analógico, que es la pasión primera y universal; o, en todo caso, incluyen un *deseo* analógico o «la gana» vital, por ser apetencias de seguir viviendo en el futuro, es decir, tendencia a lo que «aun no» se es. Mas no esperanza genuina, que ya determina el deseo a ciertas condiciones del objeto, y solo se obtiene por la actualización de un apetito vital específico —el apetito irascible sensitivo o la voluntad— frente a su objeto propio, el bien futuro, arduo y posible.

3. *Esperanza cósmica.*— Más impropia y desorbitada aún es esta acepción de la esperanza atribuída a la creación entera y que Laín Entralgo, siguiendo las teorías de Zubiri y autores evolucionistas, encuentran en el texto de San Pablo: «El contínuo anhelar de las criaturas ansía la manifestación de los hijos de Dios, pues las criaturas están sujetas a la vanidad, no de grado, sino por razón de quien las sujeta, con la esperanza de que también ellas serán libertadas de la servidumbre de la corrupción para participar de la libertad de la gloria de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera hasta ahora gime y siente dolores de parto» (36).

En estas expresiones paulinas se hablaría —según dichos autores— de la esperanza no sólo en sentido metafórico, sino también de una esperanza *metafísica,* de la que es sujeto toda la creación. Se realiza en la potencialidad constitutiva de todo ser finito que tiende y ansía completarse en su acto, que es su perfección y plenitud de su ser—. Pero entonces, ¿tanpoco serían metafóricos, sino metafísicos, «los gemidos y dolores de parto» de la creación? Se trata, pues, de un sentido aún más impropio y metafórico de esperanza que en elcaso anterior, que debe ser identificado con la tendencia *del appetitus naturalis* de todos los seres hacia su actualización, es decir, de los principios de movimiento que poseen todas las cosas y que les mueven a conseguir sus fines en el perfeccionamiento interno del ser por la dinámica de la acción.

---

(36) *Rom.* 8, 19-22, versión Colunga-Nácar. P. Laín Entralgo, *La espera y la esperanza,* cit. p. 37-8, en cuya traducción «el continuo anhelar de las criaturas ansía», aparece como «*impaciente espera* de la creación que aguarda». No parece que sea lo mismo.

El fondo metafísico de esta interpretación es verdadero. Pero Santo Tomás lo expresó mejor entendiéndolo, no de la esperanza, sino del *amor natural* y *analógico, por el que todas* las criaturas tienden a Dios y le aman como Bien sumo o Bien común de todo el universo, sobre todas las cosas y más que a sí mismas (37); o, con la otra doctrina equivalente de que los seres todos convienen con el hombre en tender a Dios como fin último; si bien esta tendencia es en ellos ciega y material e impresa en su naturaleza por la acción creadora; por lo que no consiguen su Fin por bienaventuranza formal, como el hombre, sino por *objetiva asimilación* (38).

Así también debe entenderse *el término* que asigna San Pablo a dicha ansia de la creación, que es «la participación en la libertad de los hijos de Dios» o «recapitulación final» de todas las cosas, en Cristo. Ello debe concebirse, no según los sueños pan-evolucionistas del P. Theilard de Chardin que imaginan un universal progreso evolucionista de todo el Cosmos, desde lo inorgánico hasta la Encarnación, sino de la glorificación final o transfiguración del mundo en Cristo. A esta gloria divina los seres inferiores contribuyen de una manera *objetiva* e *instrumental,* en cuanto sirven al hombre que ha de glorificar formalmente a Dios. Y solo por esa vía indirecta o a través del hombre se realiza la satisfacción de su apetencia natural, amor analógico más que esperanza, del Bien sumo, aparte de la transfiguración del mundo que Dios quiera otorgar en la *apokatástasis* final (39).

4. *Esperanza natural constitutiva de la existencia.*—Hemos hablado de dos suertes de esperanza en sentido propio en el hombre: La esperanza-pasión, que es equivalente a la esperanza de los animales, aunque humanizada, sobre-elevada al plano del dinamismo libre por su unión con la razón y la voluntad en el sujeto humano; y la esperanza racional, movimiento de la

---

(37) I q. 60 a. 5 ad 6; q. 63 a. 1 ad 3; a. 4; q. 62 a. 2 ad 5; 1-2 q. 89 a. 4; q.109 a. 3; 2-2 q. 34 a. 1.

(38) 1-2 q. 1 a. 8.

(39) P. Lain Entralgo, *La espera y la esperanza,* p. 37 ss., 345 ss. Para la teoría evolucionista del P. Theilard de Chardin, véase su obra, *Le phénomène humain* (París, 1955).

voluntad que se despliega, a través de la magnanimidad, en su objeto más propio y digno que son las empresas nobles y humanas, moderando y dirigiendo la esperanza pasión. Era la esperanza moral y más formas de esperanza natural no se reconocían.

Sin embargo, P. Laín Entralgo sintetiza y hace suya, tomandola de los analistas modernos de la esperanza —Marcel, Le Senne, Bollnow y Zubiri— *otro tipo de esperanza natural,* que no coincide con estos esquemas tomistas.

A ella se le adscribe un *fondo biológico,* sintetizado en el «dispositivo de alarma» o conjunto de reacciones del sistema nervioso, en cuya descripción científica puede verse la conmoción orgánica específica que Santo Tomás atribuía a las pasiones del apetito irascible. Y con razón, porque cualquier movimiento de espera humana es secundado por la pasión o en ella deriva, la cual lleva consigo el fenómeno concomitante y esencial de dicha «transmutación corporal».

Mas *la esperanza humana,* de que hablan estos autores, se eleva sobre la pura espera animal, ya que es caracterizada como «suprainstintiva, suprasituacional e indefinida». A ella le atribuyen, como notas más salientes, el *proyecto,* que traduce el *Entwurf* de las descripciones antropólogicas de Heidegger y es semejante a la actitud de *pregunta,* según otras teorías de Zubiri . Designa a la actitud del hombre ante su futuro, que es de indiferencia o «perplejidad», como propia del dinamismo libre. El hombre se encuentra al obrar, no circunscrito o condicionado por una situación concreta, como la espera de los animales, sino ante un haz ilimitado de posibilidades entre las que debe escoger. El signo distintivo de esta actitud del hombre libre que «se hace cargo de su situación», ordenando por su inteligencia las indifinidas posibilidades que ésta le ofrece y moviéndose hacia la realización de una posibilidad voluntariamente destacada entre las restantes y «proyectada» al futuro, es pues «el proyecto» al que traduce *la forma propia de la esperanza humana.* El espíritu humano se ve obligado a esperar su futuro concibiéndolo como proyecto. Y la *pregunta* no es sino un proyecto de ser lo que no se es.

El hombre, que así se ve obligado a existir proyectando su futuro, se apresta a dominar las situaciones posibles en tensión de espera. Este esperar es ya moverse apasionadamente

hacia el futuro, o actuar. El término de la esperanza humana es la operación, en la cual hay algo de «creación» de posibilidades. La actividad creadora es el otro distintivo de la espera humana, porque tiene su natural remate en la operación humana que siempre es creación, consistente en hacer que «lo que hay» vaya «siendo» de modo distinto.

De ahí la definición de esta «esperanza natural», cuyos contornos no aparecen nada claros después de laboriosos análisis: «Ēs el hábito de la segunda naturaleza del hombre, por obra del cual éste se confía de modo más o menos firme en la realización de posibilidades de ser que pide y brinda su espera vital» (40). Este mal llamado «hábito» —pues el tecnicismo escolástico solo responde a simple facultad apetitiva o disposición habitual de esperar— constituye al mismo tiempo actualización de la «espera vital», y a su vez se actúa en la «espera» concreta, que es el acto de aguardar y cuyos modos son muy varios: Los dos modos fundamentales que enseñaba Santo Tomás, de esperar confiando en las fuerzas y recursos propios, y esperar apoyado en la *virtus aliena*; esperar activo, una expectación pasiva incierta y otra esperanza optimista, determinada; esperanza trivilizada o despreocupación y confianza segunra, etc., etc.

¿Que pensar de toda esta nueva estructura de la esperanza? Aparte de acertadas descripciones fenomenológicos de los varios grados y modalidadas concretas de la espera, no se ha inventado con todos esos análisis y conceptualizaciones nueva forma propia de esperanza humana, ni se *ha rebasado la línea de la acepción general e impropia de la esperanza en cuanto identificada con el amor y el deseo.*

Ante todo, tales descripciones también engloban «la esperanza común e impropia» de los antiguos, que incluye el temor y la audacia, puesto que *la espera o acto de aguardar* puede referirse a simple atención expectante de encuentros o acontecimientos futuros ciertos e inciertos, prósperos o adversos, que se temen o se desean y esperan; y tal actitud denomina más bien atención intelectual con diversos matices afectivos. La si-

---

(40) P. Lain Entralgo, *La espera y la esperanza*, cit. p. 546. Cf. p. 469 ss., 504-5, 511 ss.

tuación de «proyecto» hacia el futuro puede ir lo mismo acompañada de temor y audacia que de angustia o esperanza.

Pero, aunque se trate sólo de la espera de bienes, dicha actitud transciende los límites de la esperanza propia e incluye también todo *deseo o apetito de bienes futuros.* Por eso se la define también «un movimiento del ánimo hacia un bien futuro». Y las características y alcance metafísico que se le atribuyen las hacen coincidente con el *appetitus naturalis boni in communi*, el deseo de la felicidad en común. Así, se afirma que toda «esperanza determinada» comporta una constitutiva referencia a «la esperanza universal», o que esperar «algo» supone esperarlo «todo», pues que la aspiración al sumo bien no sería tal si no incluyese el amor de todos los bienes particulares (41).

No es extraño que, a través de esta «dinámica de la esperanza» natural cuyo objeto y término sea la felicidad, asciendan estos analistas católicos, Marcel, Zubiri y en pos de ellos Laín Entralgo al descubrimiento de Dios, a la apertura de la esperanza verdadera hacia la Transcendencia. El hombre en dicha esperanza, descubriría su condición de *ens religatum,* fundamentado en Dios, ya que, en todos los bienes particulares a que su esperanza aspira, va subyacente y realmente contenido el Bien sumo o la felicidad, objeto y término último de la esperanza del hombre. Y «este Bien es «Sumo» porque envuelve y fundamenta «todo ser posible». El hombre espera por naturaleza algo que trasciende a su naturaleza: lo natural en el hombre es abrirse a lo trans-natural» (42).

Esta esperanza humana de lo trascendente, esperanza de «ser siempre» y «ser todo», si de verdad quiere descubrir, en el término de su esperar, la Divinidad personal es a través del argumento «eudemonológico» que los escolásticos conocen y emplean, y que demuestra la existencia de Dios por el deseo de felicidad completa y del Bien sumo, inscrito en la naturaleza y que no puede frustrarse. Mas no por la analítica existencial que emplean Marcel y Zubiri, y acepta Laín Entralgo.

Estos dan a la espera humana una dimensión existencial, en perfecta antítesis con «la angustia» de Kierkegaard y Heideg-

---

(41) P. Lain Entralgo, op. cit. p. 548-557.
(42) Op. cit. p. 555.

ger. La esperanza no es un mero sentimiento psicológico, sino la expresión de una radical estructura metafísica; no pertenece meramente al orden del «sentir», sino al orden del «ser». «El alma, según Marcel, no es más que la esperanza; la esperanza es quizá la estofa de que está hecha nuestra alma». O como dice Bollnow, «el último fundamento del alma». Por esta esperanza que para Marcel es también «una verdadera *respuesta* del ser» —«la respuesta de la criatura al ser infinito»— el esperanzado descubre en el fondo mismo de la realidad la omnímoda existencia de un «Tu absoluto» con el cual su existencia mantiene —en niveles del ser más profundo— una *estricta relación coloquial* (43).

Pero no tiene sentido ni fundamento alguno de verdad, en toda buena filosofía ajena a los sueños existencialistas, una pasión o sentimiento psicológico que sean *constitutivos del ser* del hombre o medio de conocer a Dios. Por más profundo y fundamental que se le considere, no traspasa el plano del dinamismo o actividad, que son la vida en acto segundo del viviente debajo de la cual se encuentra el ser substancial. Su valor para descubrir a Dios no se encuentra en una apelación o intuición ontologista del Ser fundadamente —pues la religación ontológica de nuestra existencia a Dios no se hace patente al conocimiento humano que no posee intuición del ser sustancial—, sino en el razonamiento según el cual, de la esperanza de un Bien sumo deducimos la existencia real de este objeto de *nuestra más radical* espera.

Hemos de concluir, pues, que esta analítica moderna de la espera humana ha desorbitado en exceso tan noble pasión y tendencia de la voluntad a expensas de otras pasiones y afecciones volitivas. La esperanza por estos autores descrita contiene sin duda el acto propio de esperar humano, pero corresponde aun más *al amor,* que es la actualización primera y más general de todo apetito respecto del bien, que se *extiende en deseo* —si este bien a que aspira todo ser inacabado y potencial es futuro y aun no conseguido— y se consuma en el *goce* cuando el objeto amado es presente. La esperanza y

---

(43) G. MARCEL, *Homo viator,* cit. p. 63, 83 ss. P. LAIN ENTRALGO, *La espera y la esperanza,* p. 298 ss., p. 555.

las demás pasiones del irascible son posteriores y vienen a robustecer las *tendencias primarias* del amor, deseo y delectación de los bienes con el odio, fuga y tristeza de los males contrarios; por lo que son menos generales, ya que suponen mayor concretez y determinación del objeto, cual es su *condición* de bien arduo, de ser empresa *difícil* su consecución. Diferencia propia del objeto de la esperanza que sin razón alguna han suprimido estos autores, siguiendo la teoría escotista-suareziana y convirtiendo la esperanza en simple tendencia de deseo. De ahí que su teoría de la esperanza humana se haya convertido en reflejo y versión modernizada de la concepción aquiniana del *appetitus felicitatis vel boni in communi*: el amor y deseo de la felicidad, del Bien universal, presente y operante —como actuación primera de la *voluntas ut natura* y raíz de todos los demás actos libres y deseos particulares de la voluntad— en todas las demás afecciones, movimientos y pasiones del alma (44).

Se ha verificado, pues, *un desplazamiento* en la valoración de las afecciones y dinamismo humano. Durante siglos y a partir sobre todo de Platón todo el lirismo de la poesía y la filosofía antropológicas se han volcado en la exaltación del *amor* —muchas veces en sus formas degradadas del placer y delectación— como supremo resorte y fundamento impulsor del dinamismo humano, y como dimensión afectiva más constitutiva del *ser humano*. En esta corriente del pensamiento existencial, tan bien expuesto por Laín Entralgo, en reacción contra la filosofía de la angustia y muy a tono con el *ethos* atormentado de la vida moderna, el acento se desplaza hacia la *esperanza*, una esperanza transcendente que subyace en las esperanzas del cuotidiano vivir y que es exaltada como tabla de

---

(44) *Summa Theol.* 1-2 q. 10 a. 1, 2, 3; q. 13 a. 6; q. 25 a. 2. Por eso la especulación de *Laín Entralgo, La espera y la esperanza*, p. 550-557 sobre esta «esperanza universal», «término *realmente* contenido, a manera de fundamento creador, en cada uno de esos parciales y concretos bienes a que apuntan los proyectos de la esperanza de cada día» (p. 557), coincide plenamente con la doctrina de Santo Tomás, contenida en esos textos y en general en todas sus obras, del *amor, prima omnium passionum*, o de la voluntad del bien universal que se actúa en el amor y elección de todos los bienes particulares.

salvación y remedio a la desesperación y angustia actuales. Ello representa una actitud espiritual muy comprensible y en lo sustancial verdadera, porque al amor trascendente del Bien universal ha de seguirse la esperanza trascendente del mismo, que es arduo y difícil porque se consigue en la felicidad del más allá. Pero esta filosofía del *Homo viator*, del hombre terrestre y en camino a través de esperanzas de bienes caducos y falaces, sostenido por la confianza en realidades y bienes más duraderos, no desmiente la *filosophia* del *homo aeternus*, del hombre *viator* y *comprehensor*, cuyo resorte fundamental de acción y dinamismo es el *amor*, porque es imagen creada de Dios, Bien y Amor por esencia, difusivo de sí en sus criaturas. San Agustín, Santo Tomás y los Doctores católicos han cantado más el *amor* en lo divino y en lo humano, y están más por una filosofía del Amor que de la Esperanza, aunque ésta también la tengan como punto básico en la vida intramundana del hombre (45).

Indicamos antes que es ajeno a toda buena metafísica del ser y simple concesión a la analítica existencial, hablar de la esperanza *como constitutiva de la existencia humana*, o decir que «somos esperanza» y que «la originaria constitución temporal de la vida humana está determinada por la esperanza» (Bollnow). Ni como espera vital y biológica, ni como espera natural o esperanza transcendente, pertenece esta esperanza a la estructura metafísica del ser humano, ya que la operación en todos los seres creados es el acto último y accidental que supone el ser substancial ya constituído y lo perfecciona; y en los vivientes superiores constituye «su vida en acto segundo», su dinamismo psíquico y consciente enraizado en la

---

(45) Las opiniones andan sin embargo divididas entre el amor y la esperanza aún en los filósofos actuales. Sabido es que para FREUD, es la «libido», o impulso hacia el placer sexual, «el apetito vital» definido aquí como esperanza, y que Adler define como la voluntad de poder. Otro caso típico es la amplia obra de W. HEINEN, *Fehlformen des Liebesstrebens* (Freiburg, 1954), en que, siguiendo al protestante NYGREN, y otros autores alemanes, resuelve todas las otras tendencias humanas en el amor bajo alguna de sus tres formas originales: *Sexus, Eros, Agapé*, y describe todos los vicios humanos —hasta los defectos de conocimiento como la duda, incredulidad, etc., o los pecados de desesperación, soberbia, avaricia, etc.—, como formas falsas o degeneraciones de la tendencia del amor.

sustancia del viviente pero distinto de ella, pues ningún ser creado es esencialmente operante. Sólo bajo una acepción impropia cabe decir que la esperanza pertenece a la *estructura psíquica fundamental* del hombre consciente, como una de las tendencias primarias y originales de su operatividad.

En este sentido, Laín Entralgo acepta «la doctrina» de Zubiri de que el hombre es —en el mismo plano constitutivo— creyente, esperante y amante, y como fundamento de su creencia, de su espera y de su amor —de «la estructura psíquica, elpídica y fílica de la existencia humana»— es *ser* religado (46).

Pero dicha teoría carece de sólido fundamento y Santo Tomás siempre ha negado —veremos en la parte teológica— que las tres virtudes teologales —fundamento de la vida cristiana— tengan correspondencia igual en la estructura vital del hombre. Ni como virtudes ni como simples «hábitos de la segunda naturaleza» existe tal trilogía en el plano natural, correspondiente a las tres funciones fundamentales del vivir sobrenatural. En la línea operativa la estructura fundamental del espíritu humano es dicotómica: conocimiento y amor. Dentro del área gnoseológica, son múltiples los principios radicales y fuentes del conocimiento humano: sentidos, imaginación con las demás facultades de percepción sensible, entendimiento con los numerosos hábitos intelectuales que en él se forman: inteligencia de los primeros principios, ciencias, prudencia y artes, sabiduría. En tal esquema de «virtudes intelectuales no tiene cabida la fe humana o la creencia; la fe en el conocimiento humano no tiene la función primaria y universal que en el orden sobrenatural. En su lugar se encuentran las eviden-

---

(46) P. Laín Entralgo, *La espera y la esperanza*, p. 553. Es de lamentar que la veneración, tantas veces declarada hacia sus «maestros» —Ortega, Unamuno, Zubiri— lleven a nuestro escritor a *iurare in verba magistri*, aceptando plenamente y sin examen personal ideas nada sólidas de estos autores y poco compatibles con la verdad católica. Por haber sido expuestas por Ortega y Marías, también Laín hace suya y defiende una teoría de Hume y W. James que resuelve casi todas las certezas y verdades humanas en «creencias». La «creencia» será entonces la forma general del conocimiento de la realidad y constitutiva de la existencia. Véase op. cit. p. 481-499. No sólo está esto en contradición con la filosofía tradicional sino con las nociones más elementales de cualquier gnoseología o epistemología modernas.

cias sensibles y la evidencia intelectual de los primeros principios, completada, para el conocimiento de objetos suprasensibles y divinos, con la sabiduría natural. Las creencias humanas ocupan un lugar secundario y no obtienen la categoría de hábitos; ellas almacenan sobre todo las experiencias de otros y ocupan lugar preponderante, eso sí, en la organización del *saber histórico* y del saber y vida sociales.

Mas en el plano segundo, del apetito y voluntad, tampoco es verdad que sólo la esperanza y amor constituyan la *estructura radical* del ser humano apetente. Santo Tomás estructuraba de distinta manera la jerarquía de estos movimientos del alma: En un plano primario y único está el *amor,* tendencia universal del que brotan todos los demás; en pos de él, reconocía con los estóicos, San Agustín y Boecio, el carácter casi cardinal de las cuatro pasiones principales: gozo o placer, temor, esperanza y dolor (47). Y cabe aún decir que las *once pasiones* —o movimientos de la voluntad— originarias de su esquema son actitudes y vivencias *fundamentales* en la estructura del vivir humano.

Respecto de los bienes superiores y del Bien sumo, de la aspiración de «ser siempre» y «ser todo» que es el apetito natural de la voluntad y raíz universal de todos sus actos, dijimos que no se constituye originalmente por la esperanza, sino por el amor y deseo de la felicidad. Amor que se refuerza y afianza por la *esperanza* natural, la cual por lo tanto pertenece a ese apetito natural y de él brota.

Tal es el fundamento de toda esta especulación moderna de la esperanza como constitutiva del vivir natural, signo optimista de la actitud del hombre frente al futuro. En el hombre no cerrado en la angustia existencial de la vida intramundana y temporal, sino abierto al conocimiento de la Trascendencia, ese apetito del Bien universal o de la felicidad se concreta y determina en la esperanza confiada del Fin último ultraterreno, en la esperanza de los bienes eternos basada en el conocimiento de la Divinidad.

Tal es también el sentir y la visión del problema de los mejores filósofos, según los cuales la esperanza natural no será

---

(47) 1-2, q. 25 a. 2; a. 4.

genuína si no se confirma y transforma en «esperanza religiosa». Esta esperanza natural orientada a Dios brota aún del apetito natural de la felicidad que anima todo acto de la voluntad, pues en lo humano no se constituye en virtud distinta porque no hay una *virtus aliena* eficaz para darnos la consecución de la «vida eterna».

Y si apoyada en las fuerzas naturales se constituye, como admite Laín Entralgo, en «virtud natural», no es ello del todo falso, a condición de considerarla entonces como parte de la *magnanimidad* y al servicio de la virtud natural de la religión. Tampoco en el estado de naturaleza pura habría —según Santo Tomás— una virtud adquirida de caridad para con Dios, pues que sería un acto natural al hombre emanado de su mismo apetito espiritual del sumo Bien e integrando la virtud de la religión.

Muy débil en sí y sin carácter virtuoso propio, esta esperanza natural será en todo caso la disposición natural —si bien sólo *radical* o en el plano de «potencia obediencial»— de aquella *beata spes* de San Pablo o virtud teologal de la esperanza, que es puro regalo y donación de Dios (48), por la cual corona en el cristiano —de una manera transcendente, sobreelevada y transnatural— su activa aspiración hacia los bienes divinos.

Sólo así —en el plano de disposición remota o potencia obediencial— admitimos «la articulación» en la esperanza natural de *la esperanza cristiana,* que no viene simplemente a asumir las fuerzas esperanzadoras de la naturaleza, sino infunde *energías nuevas y divinas* en la voluntad humana para esperar, de un modo eminente, sobreelevado y por motivo superior, la vida eterna, si bien en armonía y unidad analógica con el funcionamiento psíquico del esperar humano.

---

(48) P. Laín Entralgo, *La espera y la esperanza,* 570-2. El autor, que parecía insinuar una como inserción de la esperanza teologal en la esperanza humana y como prolongación de ésta, que sería «la forma previa natural» de la virtud infusa (véase también p. 104), perfila al final mejor la doctrina (p. 572) destacando bien la sobrenaturalidad intrínseca de la virtud infusa.

II.—OBJETO DE LA ESPERANZA CRISTIANA.

Vaya por delante este prolijo análisis de la esperanza humana y sus formas, por la importancia que ha adquirido el tema en el pensamiento moderno y como preámbulo que nos aclara el camino para la visión sintética de la virtud teologal. Daremos por supuesto ya en la exposición de la misma que por falta de espacio habrá de ser truncada, todo el análisis psicológico de la esperanza, puesto que lo ya dicho de la esperanza natural se aplica en estrecha analogía y unidad funcional a la virtud infusa.

Por el objeto entendemos aquí, ante todo, el objeto material terminativo, todas aquellas cosas que el cristiano debe esperar. Se le considera entonces como *objeto adecuado* o extensivo, en cuanto que engloba todos los objetos de la esperanza cristiana.

Objeto inadecuado o parcial puede ser, en cambio, *principal* y *secundario.* El llamado *objeto principal,* es a la vez el *objeto formal quod* de la virtud, realidad primera alcanzado por ella, y en parte *motivo,* a través del cual se extiende a otros objetos secundarios.

A) *El objeto primario de la esperanza.*

Recibe asimismo la apelación de *objeto de atribución.* Es este objeto esencial divino el que manifiesta la novedad que aportan las nuevas aspiraciones de la esperanza cristiana y su elevación sobre toda otra esperanza humana.

Sobre él puede considerarse, ante todo el *hecho dogmático* o la revelación de la esperanza teologal, y después la explicación teológica en torno a la inteligencia de este objeto en la estructura del esperar cristiano.

1.—*Revelación de la esperanza.*

Esta revelación es dada a través sobre todo de la manifestación del objeto nuevo que es presentado a la esperanza de los creyentes en la economía cristiana de la salvación. Las fuentes bíblicas revelan a la vez *el acto* de esperar, que unen inseparablemente a esos objetos de la esperanza nueva. Y es que,

según enseña la teología, no puede darse a conocer una virtud sino por el *acto* propio en orden a su *objeto*. Conectaremos también en nuestra tesis ese acto al objeto.

1.° *El objeto material primario y a la vez formal «quod» de la esperanza cristiana es el Bien divino o la bienaventuranza eterna, y su acto propio, la expectación o espera confiada y cierta de esta bienaventuranza.*

Los dos aspectos constituyen doctrina *de fe católica. El Magisterio de la Iglesia,* ha declarado de modo inequívoco cuál es este objeto esencial que debemos esperar, pues que se ha incorporado como verdad fundamental a los Símbolos de fe. Y el concilio de Trento ha definido de una manera más precisa los principales extremos referentes a la esperanza teologal, máxime estos del objeto primario del esperar cristiano y la naturaleza de su objeto, que por brevedad nos abstenemos de glosar.

La Sagrada Escritura.—Sería prolijo e imposible de incluir en breves notas todo el contenido de la revelación sobre la esperanza y el objeto de la misma. El tema de la esperanza es, en efecto, uno de los que con más frecuencia aparecen en la Escritura, máxime en el Antiguo Testamento. Y los textos bíblicos que de ella hablan son innumerables, por lo que nos limitamos a indicaciones generales sobre lo que otros ya han estudiado con gran detalle (49).

En el Antiguo Testamento, la esperanza es consubstancial con la revelación divina hecha al pueblo de Israel y con toda la economía de salvación del pueblo escogido, ya desde su origen mismo. Puede decirse que la Historia de Israel aparece, en su conjunto, como una encarnación de la esperanza, pues

---

(49) Han tratado sobre todo de la esperanza en la doctrina bíblica, B. Olivier, O. P., *L'Espérance: Initiation théologique,* t. 3 (París, 1952), p. 529-554; Rénard, art. *Espérance*: Dict. de la Bible, t. 2, col. 1956, ss.; J. van der Ploeg, O. P., *L'Espérance dans l'Ancien Testament.*: Rév. Bibl. 61 (1954), p. 481-507; W. Grossouw, *L'Espérance dans le Nouveau Testament*: Rév. Bibl. 61 (1954), p. 508-532; T. de Orbiso: *Los motivos de la esperanza cristiana, según San Pablo*: Estud. Bibl. 4 (1954), p. 61-85. 196-210; F. Ortiz de Urtaran, *Esperanza y caridad en el Nuevo Testamento* (Vitoria, 1953).

que es un pueblo nacido de un llamamiento, de una vocación divina. Dios revela y va descubriendo gradualmente a su pueblo su destino privilegiado, sus designios de salvación. Su vocación le es revelada junto *con el objeto* de las nuevas esperanzas. Pero no le propone de un golpe la verdadera y esencial esperanza ni el sentido verdadero de su destino, sino la ofrece por fragmentos. Dios le hace avanzar de un deseo a otro, de una esperanza a otra, hacia el objeto de la verdadera esperanza. Y todo el Antiguo Testamento es la historia de esta marcha adelante de un pueblo en esta inmensa aspiración y espera hacia nuevos objetos detrás de los cuales parecerá, a su tiempo, el objeto definitivo de la esperanza o el Reino de Dios en la era mesiánica (50).

La nueva esperanza comienza a ser revelada con la constitución del pueblo escogido: *en la vocación de Abraham*. La elección del patriarca es ligada a una promesa. *Esta promesa inicial tiene por objeto la posteridad* de Abraham, la constitución de un gran pueblo que nacerá de él: «Yo haré de tí una gran nación, yo te bendeciré y haré grande tu nombre» (Gen. 12, 2). Promesa que es renovada de un molo solemne: «Mira al cielo y cuenta, si puedes, las estrellas; así de numerosa será tu descendencia» (Gen. 15, 5). Y Abraham acepta la palabra divina, cree con una fe que le hace justo y entra así en el movimiento de la esperanza. «Esperando contra toda esperanza, creyó que había de ser padre de muchas naciones» (Rom. 4, 18).

Y ya al pueblo judío constituído «en marcha a la promesa», un segundo *objeto* le es ofrecido por la palabra divina, en que se concreten sus esperanzas. Es la *Tierra prometida*, a la que son ligadas las aspiraciones de los primeros israelitas: «Yo establezco contigo y con tu descendencia..., mi pacto eterno de ser tu Dios y el de tu descendencia..., y de darte a tí y a tu descendencia después de tí, la tierra de tus peregrinaciones, toda la tierra de Canán, en eterna posesión» (Gen. 17, 8). Con ella va ligada la esperanza de toda clase de bendiciones, bienes y frutos temporales que son prometidos a los que cumplieran la ley y mandamientos divinos (Lev. 26, 3-13).

---

(50) B. Olivier, *L'Epérance*, cit., p. 530, 1.

Todos los acontecimientos de la historia antigua de Israel tienden a la realización de esta promesa. Mas el pueblo no cumple los mandatos de Yavé, por lo que las promesas no se cumplen y se multiplican los castigos, que culminan en el destierro de Babilonia. Entonces, a la voz de los profetas, surge y se propone un *nuevo objeto* de sus esperanzas: *la liberación, el retorno a la patria, la salud.* Con él reaniman los profetas las esperanzas del pueblo (Is. cap. 40-41; 44-45; Jer. 23, 3-8; Ez. cap. 36, 40, etc.).

Y, sobre todo, a lo largo de toda la revelación antigua, aparece con insistencia creciente el *último objeto* propuesto a la esperanza de Israel: *la era mesiánica,* que, desde las promesas de bendición dadas a Abraham, se perfila y aclara, cada vez con rasgos más concretos, en la descendencia de David, en el Mesías y su Reino, el cual habrá de instaurar en Israel con toda clase de bendiciones, de la paz y prosperidad de los últimos tiempos.

Pero este Reino mesiánico es también anunciado como identificándose con «el día de Yavé», como un reino escatológico cuya realización cumplida debe sólo esperarse «en el fin de los días» (Is. cap. 41; Ez. cap. 38-39).

Tales son las etapas de sucesiva explicación y esclarecimiento por las que va atravesando la revelación de la esperanza cristiana y de su objeto. Los profetas también elevarán su voz para disipar las esperanzas e ilusiones del pueblo judío en torno a un *mesianismo terrestre,* cargado de bienes y prosperidad materiales. Ya en Daniel y otros escritos canónicos del género apocalíptico, la perspectiva cambia y el establecimiento del Reino de Dios se hace coincidente con «el día de Yavé» que sobrevendrá al fin de los tiempos. En un tal clima, el Reino de Dios reviste un carácter escatológico; se ejerce esencialmente sobre los elegidos y en un mundo nuevo.

Por otra parte, en los Salmos, Job y otros libros sapienciales, la esperanza ya adquiere un carácter más íntimo y personal. Es cierto que el problema de la *retribución personal,* mediante una felicidad en la vida futura gracias a la resurrección de los cuerpos, no está claramente revelada en el Antiguo Testamento y no aparece sino muy tarde. Sólo algunos textos, como Is. 26, 19, Dan. 12, 1-13, II Maccab. c. 7; c. 12, 43-46, son testigos de esa esperanza en la resurrección y en la vida

futura. Pero son docenas los textos de los Salmos, de los Proverbios, de Isaías, Jeremías, Ezequiel y otros libros que hablan de Dios como objeto principal de las esperanzas. En esas exclamaciones de la oración del justo, de un acento tan personal, Dios es invocado como objeto central que a la vez se espera y en cuya virtud y auxilio se esperan conseguir los demás bienes pedidos. La exclamación: «Dios mío, en tí confío, no sea confundido» (Ps. 25, 2, 3, 5, 20, 21), repetido tantas veces y en todos los tonos en los Salmos, refleja la gran verdad de que Dios es el objeto principal de las esperanzas del justo y en quien a la vez se espera, como se expresa con tan ferviente vehemencia en el ps. 73, 25-27: «¿A quién tengo yo en los cielos? Fuera de tí nada deseo sobre la tierra. Desfallece mi carne y mi corazón; la Roca de mi corazón y mi porción es Dios para siempre. Porque los que se alejan de tí perecerán, arruinas a cuantos son infelices. Pero mi bien es estar apegado a Dios, tener en Yavé Dios mi esperanza».

En consecuencia, si bien en la revelación del Antiguo Testamento es sobre todo una *esperanza común y nacional* la que es anunciada y predicada, y cuyo objeto se centra en la liberación del pueblo de Israel y en un mesianismo con frecuencia histórico y temporal, pero en ella va incluída también, aunque de modo implícito, la verdadera esperanza sobrenatural, supraterrestre y personal. Esta esperanza común y colectiva del pueblo no puede ser verdadera sin que a la vez sea esperanza de los individuos, y no es distinta de la esperanza individual de cada uno de ellos, pues todos esperaban entrar y participar en algún modo del Reino. Y aunque la mayoría de los judíos carnales cifraba estas esperanzas en bienes y aspiraciones materiales —por lo que en ellos no se daba la verdadera esperanza sobrenatural—, pero siempre en Israel se conservaba «un pequeño resto» de justos en quienes se mantenía viva, junto con la fe sobrenatural, una esperanza espiritual, dirigida hacia el objeto y núcleo espiritual de las promesas, la venida de un Mesías Salvador y la liberación del pecado.

Sólo en el Nuevo Testamento se llega a la revelación clara de la esperanza teologal y de su objeto, pues era precisa la venida y predicación del mismo Cristo para manifestar el sentido verdadero y espiritual de las Promesas, oculto bajo las formas tan materialistas de los vaticinios proféticos.

Jesucristo, que venía a poner fin a una esperanza secular, no desvanecía la esperanza, sino al contrario la daba su forma perfecta, pues «la ley nueva nos ha introducido en una *mejor esperanza*» (Hebr. 7, 11). El Reino de Dios que se esperaba es Cristo el que vino a instituirlo. En esta predicación e instauración del Reino de Dios hemos de ver *el objeto de la nueva* esperanza cristiana. Pero Jesús hubo de corregir la idea tradicional falseada de este Reino, aclarando la verdadera fisonomía y alcance del «misterio del Reino de Dios» (Marc. 4, 21; Mat. 13, 11; Luc. 8, 10). Este Reino de Dios *espiritual* se presenta bajo un doble aspecto: Es a la vez actual, terrestre, que se desenvuelve en el tiempo, y escatológico, celeste, reino ultraterreno.

Todas las parábolas del Reino, así como en las enseñanzas de Jesús sobre «la parousía» o retorno del Hijo del Hombre e instauración del «Reino de los cielos» después del Juicio final, sobre la resurrección de los cuerpos con que irá acompañada la parousía, sobre «la vida eterna» y bienaventurada a que deben aspirar todos y en que deben entrar los elegidos (Mat. 18, 8-9; Mc. 9, 43-4), y la entrada y «posesión» del Reino que ha sido preparada para los suyos (Mat. 25, 34) y que les será dada como recompensa de sus méritos individuales (Mat. 5, 12; 19, 20-21; Mc. 10, 21-22; Luc. 18, 22-23), son otros tantos y variados modos de presentar el objeto de la esperanza cristiana, que es dado *como término futuro y dichoso* al que deben tender los hombres.

Es cierto que en los Sinópticos no se encuentra el término helénico *elpis*, que significa la esperanza. Incluyen estas de ordinario la idea de esperanza en el término de *pistis* o la fe, pues que la fe en ellos casi siempre va acompañada de ese sentimiento de confianza y abandono en Dios que constituye la esperanza. Pero no faltan también expresiones parecidas con que el Evangelio designa el acto de esperanza: El Señor exhorta a vigilar teniendo los lomos ceñidos y encendidas las lámparas y «ser como hombres que *esperan* a su amo de vuelta de las bodas» (Luc. 12, 36); de igual suerte, deben estar vigilantes y en espectación del esposo, las vírgenes prudentes para entrar con él en las bodas (Mat. 25, 1-14), o los que negocian con los talentos ser fieles para poder «entrar en el gozo del Señor» (Mt. 25, 21).

San Pablo es llamado «el teólogo de la esperanza» y sus enseñanzas se refieren, con gran variedad y riqueza de matices, a todos los aspectos de la esperanza teologal, máxime *al objeto principal* de la misma. Se trata de la esperanza cuyo fundamento necesario es la fe y que tiene el mismo objeto que ésta, porque «la fe es la sustancia —o fundamento y seguridad— de las cosas que se esperan» (Hebr. 11, 1). Y es que también la esperanza es de realidad invisible y futura: «En esperanza estamos salvos: que la esperanza que se ve ya no es esperanza. Porque lo que uno ve, ¿cómo esperarlo? Pero si esperamos lo que no vemos, en paciencia esperamos» (Rom. 8, 24-25). Pues si sólo esperásemos «para esta vida, seríamos los más miserables de los hombres» (I Cor. 15, 19).

En síntesis, este objeto esencial del esperar cristiano se cifra y condensa en *la gloria de Dios y de Cristo participada por nosotros, que es la salvación* y *la vida eterna*. Es, en efecto, la gloria de Dios y de Jesucristo lo que debemos esperar, o, más exactamente, la manifestación y venida de esta gloria (Rom. 5, 2; Tit. 2, 13)», gloria que será manifestada en nosotros, pues nuestra propia gloria no es otra cosa que la manifestación de la gloria de Cristo (Rom. 8, 17-18; Eph. 2, 4-5; 2 Cor. 4, 7-8; 3, 17-18; Col. 1, 27; 3, 3; 2 Thes. 2, 13). Y esta gloria que hemos sido llamados a participar no es una gloria pasajera, sino de naturaleza divina e inmortal, identificada con la vida eterna (Rom. 2, 7-8; 2 Cor. 3, 7-18).

Tal gloria que esperamos, coincidente con la salvación y la vida eterna, es exactamente *el Reino de Dios* que presentaban los sinópticos, pues que San Pablo habla, en expresiones paralelas, de heredar la vida eterna (Tit. 3, 7), heredar la gloria (Eph. 1, 14; 1, 18) o más frecuentemente heredar el Reino de Dios (1 Cor. 6, 9-10; Gal. 5, 21) y la corona de inmortalidad (I Cor. 15, 50).

Tampoco es extraño que el Apóstol multiplique las expresiones y presente tal objeto de la esperanza cristiana bajo otras muy diversas figuras y expresiones, como la resurrección o redención del cuerpo (Rom. 8, 11-23; I Cor. 15, 42; 2 Cor. 5, 2-4), o una vida interminable y exenta de toda mortalidad (Rom. 2, 7; I Thes. 4, 16); sobre todo, y con gran frecuencia, bajo la figura escatológica de *la segunda venida del Señor*, la parousía o «el día del Señor», que es el Reino escatológico de los últi-

mos tiempos (I Cor. 1, 7-8; 15, 24-28; I Thes. 1, 9; 2 Cor. 1, 13-14; Phil. 3, 20; Tit. 2, 3; Hebr. 9, 28, etc.).

Tal frecuencia en referir el cumplimiento de la esperanza cristiana a los tiempos escatológicos de la parousía no implica, sin embargo, que San Pablo difiera hasta ese acontecimiento final lo esencial en el objeto de la esperanza teologal. Se trata sólo del término último y realización plena y consumada de todo lo que el cristiano espera, la cual sólo es dada por la resurrección de los cuerpos, que San Pablo liga al juicio final (Rom. 8, 18-25; I Cor. 15, 22-58; I Thes. 4, 12-17). Pero el Apóstol sabe y espera que lo esencial de su esperanza se realice en seguida de su muerte, en ese «disolverse y estar con Cristo» por el que íntimamente suspira (51).

En todo caso, sí es bien cierto que el objeto de la esperanza es enunciado por San Pablo no sólo como un acontecimiento futuro, como la gloria futura o vida eterna, que es término de la tensión hacia delante en la vida del cristiano, sino como interesando esencialmente a todo el pueblo, como objeto de *esperanza común* o colectiva. Una esperanza referida hacia una felicidad individualista y sin relación expresa a la comunidad no se enuncia en el Apóstol ni en la Escritura en general. En la esperanza común de la gloria participan todos los fieles, ya que todos han sido llamados por Dios a una sola y misma esperanza, (Eph. 1, 18), y esta esperanza común es un signo y elemento a la vez de la unidad del Cuerpo místico: «una sola esperanza, la de vuestra vocación, como un solo Señor, una fe, un bautismo» (Eph. 4, 4-5).

En el Apóstol, es cierto, también se habla de otra esperanza colectiva y hasta cósmica, la de la perfección de toda la comunidad de los redimidos en Cristo y renovación de la creación entera «con cielos nuevos y una tierra nueva» por la glorificación total de Cristo (I Cor. 1, 8-9; 2 Cor. 1, 13-14; Rom. 8, 19-22; cf. 2 Petr. 3, 10). Pero esta esperanza analógica trasciende el ámbito propio de la espera teologal y más bien se ofrece como objeto de fe, cuya realización se anuncia como cierta y segura.

---

(51) Phil. 1, 23; 2 Cor. 5, 8. Cf. J. DUPONT, *L'union avec le Christ suivant Saint Paul* (Bruges-Paris, 1952), p. 190.

Los demás testimonios del Nuevo Testamento están en plena coincidencia con esta doctrina. En San Juan se encuentran dos testimonios bien elocuentes de la esperanza teologal y su objeto, que es la vida eterna (I Ioan. 3, 3; 5, 13). Y su Apocalipsis, aunque no hable de la esperanza, la supone a lo largo de todo el tema principal, que es la espera del día del Señor y de la gloria de la Jerusalén celestial (cap. 21; c. 22, 7-21).

También San Pedro en sus epístolas, y en las suyas Santiago y Judas, hablan bajo los mismos conceptos de la esperanza cristiana y presentan de igual modo como objetos de la misma, la gracia y salvación por Jesucristo (I Petr. 1, 3, 13; 1, 21; 3, 15), la vida eterna y la gloria y revelación última de Jesucristo (2 Petr. 3, 3-10; Jac. 1, 12; Jud. 1, 20-21).

La razón teológica. En términos generales, la razón teológica arguye por la analogía con la esperanza natural para derivar en consecuencia, *primero,* que el acto del esperar teologal debe ser enteramente análogo al de la esperanza humana, en la modalidad ya descrita de la actitud exspectante y confiada de quien espera obtener los bienes por la *virtud aliena,* que es el auxilio divino; si bien se trata de un esperar transcendente y sobrenatural, como determinado por la elevación de los nuevos objetos que la divina promesa ha propuesto a la esperanza del hombre. Y, *segundo,* que la variedad de términos, nociones concretas e imágenes, con que la Escritura ha propuesto este objeto de la esperanza sobrenatural, debe expresarse, teológicamente, en un principio o concepto esencial, en torno del cual los demás elementos deben organizarse: El *bien divino o la bienaventuranza eterna,* que es el objeto central de la Promesa divina y de la nueva esperanza dada a los hombres.

La fórmula de *la bienaventuranza eterna* para expresar el objeto primario de la esperanza cristiana es dada por Santo Tomás (q. 17 a. 2), que la tomaba de la Glosa y la había propuesto también en su definición Pedro Lombardo (*Sent.* 3, d. 26, 1.°), y desde entonces se hizo común. A ella no se llegó sino tras de lenta elaboración y a través de varias etapas en la época patrística.

Es cierto que la idea de bienaventuranza eterna equivale a la de *vida eterna* propuesta en la revelación. Pero en la Escritura era más frecuente y común presentar el Reino de Dios co-

mo el objeto de la nueva esperanza. Los cristianos de los primeros siglos esperaban como inminente esta manifestación gloriosa del Reino de Dios por la venida de Cristo, y en ello concentraban su esperanza inmediata. Mas la experiencia hizo ver que esta parousía tardaba en venir. Y se dieron diversas soluciones al problema de la suerte inmediata en las almas después de la muerte, como el milenarismo, origenismo, etc., a las cuales se adhieren diversos Padres, griegos y latinos (52).

San Agustín zanja de modo definitivo la cuestión en la Iglesia latina y su solución llega a suplantar completamente la autoridad de Orígenes. Es inmediatamente después de la muerte cuando los hombres reciben su recompensa definitiva y las almas de los justos ya purificadas obtienen el objeto de sus esperanzas *con la bienaventuranza,* consistente en la visión y gozo de Dios. Sus esperanzas serán colmadas y completadas más tarde con la resurrección de los cuerpos. Y ya sabemos que las ulteriores vacilaciones en este punto fueron resueltas con la definición dogmática de Benedicto XII (D. 530) y el concilio Florentino (53).

Así, pues, el cumplimiento escatológico de la esperanza cristiana tiene lugar después de su muerte con la bienaventuranza, que también es equivalente a *la gloria divina,* participada por el hombre. Tal será también el objeto principal de la esperanza, y no alguna otra glorificación escatológica. Es, en efecto, virtud teologal cuyo objeto terminativo debe consistir en Dios mismo.

Con esta formulación, la teología no ha deformado la revelación que con tal riqueza y complejidad de nombres, nociones e imágenes ha propuesto los diversos objetos de esperanza del cristiano. Sólo hace sustituirlos por un *término abstracto* y *esencial concepto* que los comprenda a todos, pues sabemos que todos aquellos bienes incorruptibles de que habla la Escritura vienen a converger en la raíz de todos, que es *la participación de Dios mismo en la vida eterna.* Tal es el

---

(52) B. Olivier, op. cit. p. 555-561; R. Draguet, *Histoire du dogme catholique* (París, 1941).

(53) D. 691. Sobre esto ya se ha hablado en otras cuestiones. Véase T. Urdanoz, *Tr. de la bienaventuranza y de los actos humanos*: Suma bilingüe, BAC, t. IV (Madrid, 1952), p. 94 ss., 190 ss.

trabajo de conceptualización y metafísica formulación del dato revelado, que la teología suele realizar sobre el lenguaje vivo, descripciones concretas y conceptos históricos con que va revestido en la Escritura (54).

2.—*Explicación teológica.*

A esta verdad dogmática cierta los teólogos sólo han añadido una breve discusión aclarativa. Por la bienaventuranza puede entenderse, sea la beatitud objetiva, que es Dios mismo, o la bienaventuranza *formal*, la posesión del objeto divino por la visión beatífica. ¿Bajo cuál de estos aspectos es la beatitud objeto primario de la esperanza?

Durando sostuvo que se trata de la sola bienaventuranza *formal*. Y es que la esperanza consiste, según él, en simple amor concupiscente por el que amamos a Dios *como bien nuestro*. Luego no es Dios en sí, sino su fruición o posesión lo que termina inmediatamente nuestra esperanza como objeto formal (55).

Otra opinión, eléctica, sostenida por Vázquez, Suárez y autores sobre todo suarezianos, sostenía que el objeto de la esperanza no es algo simple, sino un agregado de bienaventuranza objetiva y formal: Dios y su posesión o goce (56).

Con los teólogos tomistas, debemos dar la siguiente solución.

2.° *Dios constituye el objeto formal quod de la esperanza cristiana como Bonum divinum possidendum, o bienaventuranza objetiva connotando la formal*

Tal parece ser la interpretación más conforme con la Sagrada Escritura. Hemos visto que en el lenguaje y súplicas de los salmos se habla con gran insistencia de Dios mismo, de sólo Dios como el objeto total de las esperanzas del justo (Ps. 25, 20-21; 38, 16; 39, 8; 40, 2; 55, 24; 62 6-7; 73, 25-26 etc.).

Las razones teológicas son también decisivas: a) La espe-

---

(54) B. Olivier, op. cit., p. 554-5.

(55) Durandus, A. S. Port., *In III Sent.* d. 26 a. 6.

(56) G. Vazquez, *In I-II*, disp. 15 cap. 4 n. 8; Suarez, *Trat. de spe*, disp. 1 s. 1 n. 2, 4.

ranza es virtud teologal, que ha de tener a Dios sólo, a Dios en sí mismo, como objeto propio y materia inmediata. Luego sólo la bienaventuranza objetiva, que es Dios mismo, puede constituir su objeto, no la beatitud formal, acto creado de posesión y goce de Dios por la creatura.

b) A la solución ecléctica debe decirse que todo hábito tiende a un objeto formal puro y simple. Por eso en el objeto de la esperanza no pueden unirse *ex aequo* lo increado y lo creado, los dos elementos de la beatitud, objeto y posesión del mismo.

c) El mismo debe ser el objeto del movimiento de la esperanza y el de la quietud o reposo de la gloria, que es la visión y goce de Dios. Pero ésta tiene por objeto a solo Dios en su esencia, no a sí mismo. Por ello también la esperanza, como intención del fin sobrenatural, tiene por sola razón objetiva a este fin último, que es Dios en sí mismo.

d) Debe no obstante agregarse que es Dios, *Bien infinito* (a. 2), implicando *la posesión* del mismo o con referencia esencial a la beatitud formal. Porque Dios no es término de la esperanza cristiana como Bondad en sí y por sí amado, sino como bien nuestro (*ut Bonum nobis*), pues la esperanza se funda en el amor concupiscente, no en el de caridad. Mas Dios no se hace nuestro bien por la posesión y goce del mismo, es decir, por la bienaventuranza formal. En el objeto de la esperanza, que es Dios mismo, se implica por lo tanto una referencia esencial a la posesión del Bien divino por el hombre mediante la beatitud formal, no como otro objeto distinto, sino *como condición connotada* que hace posible y aplica a nosotros ese Bien divino, objeto de nuestro esperar sobrenatural (57).

Con ello, sin embargo, no introducimos composición o electicismo en el objeto formal de la esperanza. Una sola y simple es la razón objetiva, que es la Bondad divina beatificante. La beatitud formal o posesión del Bien divino es condición connotada que aplica ese Bien divino al sujeto y lo hace bien nuestro. La posesión de un objeto la deseamos siempre por el objeto mismo, para que se haga bien nuestro. No son pues dos

---

(57) Caietan., In II-II q. 17 a. 2 n. a. 5 n. 3-8; Ioann. a Sto. Thoma, *Curs. Theol., Tr. de spe,* disp. 4 a. 2 n. 2-5; Salmanticenses, *Curs. Theol., Tr., 17 de spe,* disp. 1 dub. 1 n. 1-20.

razones objetivas, Dios y su posesión, sino una sola. Pues no deseamos, v. gr., el dinero y su posesión, sino deseamos un sólo objeto, el dinero. El deseo de la posesión no es distinto del deseo del objeto, sino se ordena a éste.

El objeto esencial o formal *quod* de la esperanza cristiana debe, pues, traducirse en fórmula exacta y adecuada: Es Dios —poseído, el Bien divino en cuanto constituye mi bienaventuranza, es decir, la bienaventuranza suprema objetiva— Dios en sí mismo, con referencia esencial a la beatitud formal.

B) *Objeto secundario de la esperanza cristiana.*

El ámbito de la esperanza cristiana no se agota con este objeto central, sino se extiende a otros innumerables bienes. Santo Tomás los engloba a todos bajo el apelativo de *objeto secundario* de esta virtud, pues que todos —bienes sobrenaturales o materiales— deben esperarse *en orden al objeto principal,* que es Dios participado en la eterna beatitud (a. 2 ad 2, 3). Entre ellos hay una jerarquía que es preciso resaltar.

1.º *El objeto secundario y más propio de la esperanza lo constituyen todos los medios sobrenaturales que conducen a la vida eterna, las gracias, sacramentos y demás dones divinos.*

De un modo general, *es de fe* que algunos de estos dones entran en el objeto de la esperanza. El Concilio de Trento enseña que los pecadores, para su conversión, deben «tener esperanza de que Dios les va a ser propicio» (D. 798). El acto de contrición, aun imperfecta, debe hacerse «con la esperanza del perdón» (D. 898) y «con la confianza en la divina misericordia» (D. 897). Y en general se debe tener «confianza en la remisión de los pecados» y «no dudar de la virtud y eficacia de los sacramentos» (D. 802).

En la Sgda. Escritura se proponen con gran frecuencia estos otros numerosos objetos de la nueva esperanza, sobre todo los bienes espirituales unidos con la salvación y consecución del destino sobrenatural. Ya hemos visto cómo, en el Nuevo Testamento, la resurrección de los muertos forma uno de los objetos muy principales de la esperanza cristiana, que es esperada junto con la venida del Señor o la parousía (Act. 24, 15; 26, 8; I Thes. 4, 13-17; Rom. 8, 18-25; I Cor. 15, 22-59). A ella se une la esperanza escatalógica y colectiva de la plena glorificación y triunfo de Cristo y de su Iglesia, con el adve-

nimiento del «Reino de Dios» definitivo después del Juicio final. Si bien no pertenecen al objeto esencial de nuestra esperanza, dado en la vida eterna, constituyen sin embargo su complemento integral, la total y plena realización de toda la esperanza cristiana.

Y, de un modo general, en la Escritura se dice que el campo de la esperanza abarca todos los bienes prometidos o el cumplimiento de todas las promesas divinas (Rom. 15, 4; Act. 26, ,6-7; Hebr. 10, 28), entre los cuales se encuentran muy principalmente los auxilios y misericordias divinas. Y San Pablo expresa su esperanza en la consecución de algunos de estos bienes de gracia, para sí y para otros (II Cor. 10, 15; 13, 6; Phil. 1, 20; I Thes. 2, 19).

La argumentación en favor de esta verdad es bien cierta. Sto. Tomás decía que la esperanza corresponde al movimiento de *la intención sobrenatural* por el cual tendemos a Dios como fin último (1-2 q. 62 a. 3). Mas el acto de intención no se limita a querer el fin sino también los medios, pues la voluntad eficaz del fin contiene *virtualmente* el deseo de los medios (1-2 q. 12 a. 2, 3). En consecuencia, todos los medios sobrenaturales, necesarios para conseguir la vida eterna, cuales son sobre todo las gracias y auxilios divinos, *entran en el movimiento* de la esperanza, la virtud de los viadores que hace caminar hacia la realización del destino sobrenatural. Son estos auxilios los que justamente hacen *posible* el objeto principal o salvación eterna, por lo que van unidos e *incluídos en la esperanza de este objeto principal.*

2.° *El objeto material adecuado y accidental de la esperanza lo constituyen todos los bienes creados, aun temporales, y los males a evitarse, siempre en ordena la vida eterna.*

Así, pues, de un modo ilimitado podemos esperar bienes de Dios —bienes temporales, bienes de naturaleza— con tal de que «se ordenen» al objeto de nuestra principal esperanza o sean *aptos* para conseguir la vida eterna. Los bienes de gracia siempre son medios propios que conducen de suyo al Bien eterno.

Verdad que encuentra un *fundamento claro* en la Sgda. Escritura. Una gran parte de las promesas de Dios en el Antiguo Testamento se referían a bienes temporales. Los buenos

israelitas podían, pues, creer y esperar en estas promesas temporales, colectivas o individuales, que envolvían y ocultaban la promesa sustancial de salvación por la venida del Mesías. Y San Pablo también manifiesta su esperanza de ser librado por Dios «de tantos peligros» que aún pueden sobrevenirle (II Cor. 1, 10), o de obtener por el Señor otros favores particulares (Phil. 1, 19-20; 2, 23-24).

Un doble *argumento teológico* avala esta doctrina. a) Ante todo, la analogía entre la esperanza y las otras dos virtudes teologales. La fe y la caridad tienen por objeto no solamente a Dios sino todas las creaturas en orden a Dios. De igual manera, el movimiento de la esperanza puede extenderse a todos los objetos creados, los acontecimientos y negocios temporales, en cuanto son aptos para ayudar al cristiano en el camino a la vida eterna.

b) Y, sobre todo, otra analogía que había enunciado San Agustín: «Ea tantum ad spem pertinent, quae oratione dominica continentur... Ideo non nisi a Domino Deo petere debemus quidquid speramus» (58). Santo Tomás lo expresaba diciendo que «la oración es intérprete de la esperanza»; podemos esperar todo aquello que podamos pedir a Dios en la oración (59). Y la oración se extiende a toda clase de bienes, espirituales o temporales y males a evitar, todo lo cual podemos pedir a Dios en orden a la vida eterna. Tal es también el campo universal de la esperanza cristiana.

C) *La esperanza comunitaria.*

Todavía no se han agotado con lo dicho los objetos de la esperanza teologal. El problema que el Aquinate en dicha q. 17 a. 3: «Si podemos esperar para los otros la bienaventuranza eterna», se ha hecho objeto de muy actual discusión que se centra sobre el carácter *colectivo* o *comunitario* de la esperan-

---

(58) *Enchirid., de fide, spe et carit.*, c. 114 ML 40 285. Cf. et *Enarr. in Ps.* 118, ML 37 1541. Un testimonio preclaro de que la esperanza de los bienes temporales, para que sea legítima y sobrenatural, ha de referirse a los bienes eternos, se encuentra en PASCASIO RADBERTO, *De fide, spe et caritate*, c. 5 ML 120 1448.

(59) 2-2 q. 83 a. 6.

za cristiana. En realidad, no se trata de una *extensión* del objeto, sino más bien del *sujeto* para quien debemos esperar los bienes eternos. ¿Es ese término subjetivo de la esperanza revelada el yo, o más bien la comunidad entera, la sociedad de todos los redimidos?

Teólogos modernos pretenden haber innovado en esto respecto de la teología tradicional de la esperanza, la cual se había desviado de la doctrina revelada dando un carácter puramente individual al esperar cristiano. Y afirman que, en la Escritura, la esperanza es eminentemente *comunitaria,* tanto en el aspecto objetivo como subjetivo. Los individuos sólo pueden esperar el Reino de Dios y su propia beatitud en la medida en que forman parte del pueblo de Dios o de la Iglesia. Así son los PP. Charles, Daniélou, H. de Lubac, y en parte Olivier, los que atribuyen resueltamente esta *dimensión social* o comunitaria a la esperanza cristiana, que para la esperanza natural reivindicaba G. Marcel (60).

Sostienen estos que el objeto de nuestra esperanza teologal no es sólo la posesión beatífica de Dios para el hombre que espera, como un bien *personal,* sino como un bien comunitario, para todos los hombres. El «yo» debe ser sustituído por el «nosotros» en el acto de esperanza del cristiano. Y según el P. Daniélou, «el objeto de la esperanza es, en rigor, el destino total del mundo y de la humanidad» (61).

El P. Charles pretende que esto sea una innovación del teólogo jesuíta del siglo XVII *T. Muniessa,* el cual afirmó que, en el cielo, Cristo y los bienaventurados también ejercen el acto de esperar la gloria para los hombres viadores (62). Y que la tradición escolástica se había separado en esto de la idea bíblica de esperanza, pues, siguiendo un texto de San Agustín,

---

(60) P. CHARLES, *Spes Christi*: Nov. Rév. Théol. 64 (1937), p. 1057-1075; J. DANIÉLOU, *Essai sur le mystère de l'histoire* (París, 1953), p. 341 ss.; H. DE LUBAC, *Les aspects sociaux du dogme* (París, 1941), p. 102. ss.; B. OLIVIER, *L'Espérance*: *Initiation Théol.*, t. 3, p. 557, 567; G. MARCEL, *Homo viator*, p. 90 ss. Esta es también relatada y seguida por P. LAIN ENTRALGO, *La espera y la esperanza* (Madrid, 1957), p. 332 ss.

(61) *Essai sur le mystère de l'histoire*, p. 341.

(62) T. MUNIESSA, *Disputationes scholasticae de myster. Incarn. et Eucharist.* (Barcinone, 1694), disp. 14 s., 8 n. 77.

sentaba la tesis de la individualdiad estricta de la esperanza.

Es cierto que esta desviación y negación del sentido comunal de la esperanza en la Edad Media se debe a la influencia del texto de San Agustín, alegado también por el Angélico (a. 3 sed contra). El Hiponense señala en él las diferencias entre la fe y la esperanza. La fe, dice, es de objetos propios y ajenos, pues creemos cosas referentes al pasado y futuro, a los hombres y ángeles. «Mas la esperanza es sólo de cosas buenas, futuras y pertinentes a aquel que ejerce y mantiene la esperanza en ellas» (63).

El texto fué incorporado por Pedro Lombardo a sus Sentencias adquiriendo así una autoridad indiscutible (III *Sent.* d. 26, 3.°). Por ello los autores medievales afirmaban que el hombre sólo puede esperar para sí mismo. Así Pascasio Radberto, San Alberto Magno y San Buenaventura (64).

Santo Tomás, en cambio, ha sabido reintegrar el *aspecto comunitario* en el objeto de la esperanza, volviendo por la exacta interpretación y sentido de la doctrina bíblica; y aún del mismo San Agustín, que en otros lugares proclama una *esperanza* no ya privativa del sujeto sino *abierta a todos* los demás hombres. Tal enseñanza fué seguida comúnmente, aunque con diversas variantes y matices, por los teólogos posteriores, y no sólo por T. Muniessa. Los Salmanticenses sólo citan a Vázquez, Suárez, Turriano y Conink (65) como defensores de la posición, puramente individualista, de que el hombre no puede esperar para los otros la vida eterna, sino sólo desearla por caridad. Por otra parte, fueron sobre todo Lutero y los protestantes los que negaron toda esperanza para los otros, como también la oración por los demás y la invocación de los santos.

Mas esta doctrina creemos que sólo debe expresarse en el modo como la formulaba y precisaba el Angélico:

3.° *Los cristianos pueden y deben esperar para los otros*

---

(63) S. August., *Ench. de fide, spe et carit.*, c. 8, ML 40 4234.

(64) Pasch. Rade., *De fide, spe et carit.*, c. 2 ML 120, 1439; S. Alb. M., *In III Sent.* d. 26 a. 7; S. Bonavent., *In III* d. 26, exp. tevt., dub., 4.

(65) Suarez, *De spe*, disp., 1 sect. 3. Vazquez, In III P. disp., 43 c., 2, Cf. Curs. Salmantic., *tr.* 17 *de spe*, disp. 1 dub., 4. n. 79.

la vida eterna y demás dones divinos no absoluta y principalmente, sino supuesta la unión de amor con los demás.

Tal es el sentido recto en que debe entenderse la dimensión universalista de la esperanza cristiana.

La prueba de la tesis tiene dos partes. a) Ante todo, que una esperanza *social* por la que esperamos la vida eterna para la humanidad entera, la salvación del mundo o el triunfo de la Iglesia, no constituyen el objeto *primario y esencial* de la esperanza. Se trata de una virtud *teologal,* cuyo objeto y materia inmediata no puede ser sino Dios mismo. La esperanza ya se salva con ese objeto esencial, con que el cristiano espere ese bien divino para sí; y sería la misma aunque hubiera sólo un hombre en el mundo que se salvara.

El Angélico lo funda en la índole misma del movimiento de esperanza. Es como una *pretensión* del apetito hacia el bien arduo, es decir, el acto de intención del fin. Y el movimiento es siempre a un término proporcionado al móvil. «La esperanza se refiere directamente pues *al bien propio* del que tiende a ese fin, a la bienaventuranza eterna del que espera, pues «el orden de agentes debe corresponder al orden de fines».

La *versión psicológica* de esta metafísica del esperar es bien conocida. La esperanza se funda en el amor concupiscente o deseo del que espera, el cual de *suyo* tiende al bien privado del propio sujeto que espera. El deseo, por su naturaleza, es un movimiento de afección que no tiene otro término sino el bien personal. Y la esperanza añade sobre este deseo una elevación y esfuerzo confiado hacia ese bien personal en cuanto *arduo.* Mas el bien esperado para otro no es arduo para el que espera.

Concluyamos pues que la esperanza *por sí misma* no tiene ese carácter comunitario que le atribuyen G. Marcel y estos teólogos, ni está ligada necesariamente a la intersubjetividad. *En esto se distingue del amor,* que supone la *unión* con otros seres amados a quienes se les desea el bien; mas la esperanza es *la simple tendencia* o tensión a ese bien, que es deseado para el propio sujeto que espera. Y la esperanza tologal no es de otra manera. El Bien divino es esperado como bienaventuranza formal, por la cual la Bondad divina es participada o se hace *bien propio* del que espera.

b) Mas si la esperanza *de suyo* no reclama ser común o

social, *está abierta* sin embargo a ese carácter comunitario. *Por parte del objeto* puede ello verse fácilmente en la esperanza teologal. En rigor, al término esperado, lo que se espera, es la bienaventuranza objetiva o Dios en sí, no la formal. Pero Dios es «*Bien común de todos*», infinitamente y comunicable y participable por todas las criaturas intelectuales, dice con frecuencia Santo Tomás (66). Y como Bien común a todos los creyentes ha sido dado en las promesas de la esperanza cristiana. Dios, de hecho, se da como *posesión* y esperanza común a todos los miembros del Cuerpo Místico. Es la bienaventuranza prometida como *posesión común* para todos los regenerados en Cristo y predestinados. En este mundo todos somos «coherederos con Cristo» y partícipes en común del Reino de Dios en su Iglesia, y en la otra vida los elegidos serán «conciudadanos de los santos y familiares de Dios» (Eph. 2, 19), en la participación de la gloria divina socialmente comunicada. La esperanza, es cierto, tiende por sí a ese bien divino, no *en cuanto comunicable a muchos*, sino como propio. Pero el bien propio no se opone al bien común. Y puede ir englobando en un bien más general y socialmente comunicado, como ocurre en el bien temporal humano.

Por parte del sujeto, se requiere una condición o como «presuposición» de un elemento ajeno para este tránsito de la esperanza individual a la esperanza comunitaria. Es, dice el Angélico, la *unión del amor* del sujeto que espera con los prójimos (a. 3). Entonces se opera *una extensión* del movimiento de esperanza a esos otros que el amor los reputa como uno sólo con el sujeto espectante y el bien de ellos como bien propio. El sujeto exspectante se prolonga por amor en los otros, y así puede abarcar a éstos en la esperanza del propio bien, esperando también para ellos.

Tal es la raíz más honda de esta *abertura* de la esperanza teologal, de suyo individual, a ser esperanza común; la condición que sustituye al «yo» por el «nosotros» en el «sujeto de la esperanza». Se trata de una presuposición ajena a la esperanza, «que es la unión del amor». Es el amor el que da este

---

(66) 2-2 q. 26 a. 3; I q. 60 a. 5 ad 5; q. 103 a. 2; 1-2 q. 19 a. 10; *Cont. Gent.*, 1, 3, c. 17, etc.

sentido social a nuestra esperanza. En el plano teológico, hay otra razón o signo que manifiesta esto mismo. Como expresa G. Marcel el axioma teológico antes citado, «la zona de la esperanza es también la zona de la plegaria» porque «la oración es intérprete de la esperanza». Mas la oración del cristiano se extiende a pedir e impetrar para los demás la bienaventuranza. Por ello previamente hemos de esperar para todos esa vida eterna.

c) Los teólogos discuten sobre la naturaleza de este amor previo que se requiere para esperar por los demás, que no es precisado por el Aquinate. Autores antiguos como Araújo y otros modernos, como el P. Olivier, creen que se trata de la caridad sobrenatural. La esperanza informe sería siempre individualista. Sólo la información de la caridad daría al esperar cristiano «su dimensión católica», y de esa esperanza transformada por la caridad que me hace romper el contorno de mi destino puramente individual para unirme a todo el pueblo de los hijos de Dios, hablaría siempre la Sgda. Escritura (67).

Pero creemos, con Juan de Sto. Tomás y otros muchos teólogos, que basta la *simple unión con los demás* por amor de benevolencia natural para que mi esperanza se extienda a esperar para los demás los bienes eternos. La esperanza individual se funda en el apetito natural del bien propio; por eso, para la esperanza común basta cualquier amor de benevolencia que me una con los demás y me haga mirar como propio el bien de ellos. Sobre este fundamento de unión vendrá el amor sobrenatural de los bienes eternos —*appetitus boni repromissi*— y la esperanza también sobrenatural aunque informe de ellos, para unir a los demás en ese amor aún concupiscente y esperar de la salvación cristiana también para ellos.

Una razón bien poderosa en favor de esta doctrina es que, como añade el mismo Juan de Sto. Tomás, el que desesperara de la salvación eterna de algún hombre mientras está en esta vida, pierde la virtud teologal de la esperanza (68) pues niega su motivo, el auxilio divino que es común y dado a todos, como

---

(67) Citado por los Salmanticenses, *De spe*, disp., 1 dub., 4 n. 72; B. Olivier, *L'espérance*, cit. p. 567.

(68) Ioann. a Sto. Thoma, *Curs. theol. de spe*, disp. 4 a. 2 n. 18.

se le da a él. En consecuencia, la esperanza informe *por necesidad misma de su motivo formal debe extenderse,* en el actual estado de la economía de salvación, a esperar la vida eterna también para los demás.

La esperanza, animada e informada por la caridad, sentirá sin duda más viva esta preocupación por la salvación de otros, se moverá más a esperar por todos, experimentando la angustia de la pérdida de las almas e impulsando a obras de apostolado que ayuden a salvar al prójimo. La caridad es además la que impone el precepto de esperar por los demás, como impone la oración por el prójimo y por los infieles.

No olvidemos que el espíritu apostólico y misional que impulsa a obras por la salvación del prójimo es *efecto directo de la caridad,* no de la esperanza. Si la esperanza cristiana está muy ligada a la caridad y dispone y mueve a ella (Col. 1, 4-5), pero es más grande aún el influjo que la caridad ejerce sobre la esperanza al informarla y perfeccionarla, como luego diremos, puesto que «la caridad todo lo espera» (I Cor. 13, 7). Por eso no es de aprobar la tendencia actual de algunos que, como en el caso de la fe, hablan de una esperanza muy perfecta, transformada casi en caridad y como incluyendo ésta, puesto que a ella atribuyen todo el espíritu y acción misionales (69).

Pero no hemos de establecer tal confusión de campos. Ya la esperanza teologal —y toda esperanza— por una primera unión de amor con los prójimos y antes de la caridad, se hace esperanza comunitaria. Y en el plano de la actual economía, así es como Dios quiso que fuera la esperanza en los hombres «no solitaria, sino como un tesoro que se puede compartir» (70). Como la salvación y los medios de salud, así Dios otorgó a los hombres sus promesas y la esperanza en ellas a través de un cuerpo social que es el pueblo de Dios, la Iglesia, el Cuerpo místico de Cristo. Todos los individuos deben compartir esta salvación y esperanza comunitarias. Y todos debemos hacer

---

(69) J. Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire,* cit. p. 339-341; F. Ortiz de Urtaran, *Esperanza y caridad en el Nuevo Testamento* (Vitoria, 1953). Cf. P. Lain Entralgo, *La espera y la esperanza,* cit. p. 44.

(70) A. M. Carré, *Espérance et désespoir,* p. 69-75.

partícipes a los demás de esta esperanza, pues es la esperanza la mayor limosna que podemos darles.

Pero esto no impide que la esperanza, como la salvación, sea negocio *personal* de cada individuo; que los individuos —no la sociedad— son los que han de salvarse y para sí propios esperar esta salvación eterna.

Y ya no podemos continuar desarrollando los otros temas de la teología de la esperanza: el análisis de su motivo formal, la esperanza como virtud sobrenatural y teológica, el sujeto de la esperanza, etc.

La especulación actual ya casi no se ocupa de estos aspectos importantes, que sólo son objeto de las clásicas discusiones de los teólogos.

En cambio, no queremos dejar de incorporar un último punto referente al pecado de desesperación, sobre el que recaen también las preocupaciones de la filosofía actual.

III.—LA DESESPERACION

También a la esperanza cristiana se oponen dos vicios o pecados según el esquema dialéctico de contrariedad del vicio a la virtud: *por defecto y por exceso.* Tales son la *desesperación,* por defecto, y la *presunción* teológica, por exceso. Dos vicios o anomalías morales que minan el esperar cristiano.

Nos referimos solamente al primero, el pecado de la desesperación, que más directamente se opone a la virtud y la destruye. Para esclarecer su concepto, hemos de encuadrar esta desesperación teológica en el conjunto de las acepciones y modos como puede darse el movimiento psicológico de la desesperación en el alma humana.

Dada la *unidad funcional,* o análoga, de las pasiones sensibles y afectos espirituales de la voluntad, una misma será *la definición* análoga de la desesperación, válida en diversa escala a la desperación teologal y a otras formas más humanas de la misma. Desesperar es el movimiento al mismo objeto contrario al de la esperanza. Ambos se refieren al mismo objeto o término, pero en sentido inverso: *per accesum et recessum.* Si la esperanza es la activa y confiada *aspiración* al bien arduo y posible, la desesperación es la re-

pulsa de este bien, el rehuir del mismo porque se tiene su consecución como imposible. El bien arduo y lejano ya no está al alcance del apetito que lo desea; éste entonces *desespera* de conseguirlo, se retrae del mismo, pues ya bajo algún aspecto se hace un mal aquel objeto deseado que aparece inaccesible. Porque el bien en tanto mueve y atrae en cuanto proporcionado al sujeto que desea, o posible para él.

De ahí la definición que daba el Angélico de este movimiento del alma: «La desesperación implica no solo privación de la esperanza, sino cierto «receso» o repulsa del objeto deseado por estimarse imposible de conseguir» (1-2 p. 40 a. 4 ad 3). El apetito sigue aun deseando aquel objeto como bueno y que antes quizá esperaba. Pero al verlo como imposible y fuera de su alcance es ya un aspecto de mal en el objeto deseado, que determina el movimiento contrario de repulsa, pues que el apetito rehuye y desiste de pretender y esperar una cosa que aunque buena en sí, se presenta como imposible y, como tal, mala. La diferencia, pues, de *imposible* en el bien futuro y arduo es la única que suscita la actitud emotiva de «desesperación» o repulsa de un objeto, contrario a la esperanza.

Por lo mismo, *múltiples serán las formas de desesperación,* las cuales seguirán el mismo esquema antitético de las formas de la esperanza. Mencionemos estas principales acepciones, como marco a la forma propia de desesperación teologal.

1. Ante todo, existe la *desesperación-pasión* que se mueve por lo tanto en el plano de los instintos. Constituye una de las *once pasiones* o afecciones originales del alma humana, en razón de su apetito de los bienes sensibles. Por lo mismo, también como la esperanza se encuentra en los animales, según la fina observación del Aquinate que ya antes indicabamos para la esperanza: «Que si el perro ve la liebre, o el halcón ve el ave y la presa se halla demasiado distante, no se mueven hacia ella, pues no esperan poder conseguirla; pero si la presa está cerca se mueven como bajo la esperanza de conseguirla... Por lo que en los animales se encuentra la desesperación, como la esperanza» (1-2 q. 40 a. 3).

De una manera sobreelevada, es decir, no moviéndose por espontánea e instintiva estimación sino por participación del obrar racional y voluntario, se encuentra en el hombre esta de-

sesperación respecto de los bienes sensibles, imposibles de conseguir. Tiene su sede propia en el apetito irascible, y no es por necesidad malo y vicioso este movimiento desesperanzador, pues las pasiones sensibles son, en su ser psíquico, buenas y se hacen malas cuando tienden a objetos contrarios al orden moral.

Por eso, más que con el vocablo peyorativo de desesperación, la llamamos *desesperanza*. Y es muchas veces *legítima* y lícita esta desesperanza o desfallecimiento de ánimo ante muchos bienes arduos e imposibles de obtener, pues que el hombre deberá renunciar a muchos bienes y metas altas a la que su apetito puede tender, porque no se encuentran a su alcance ni al nivel de su fuerzas. Como las tristezas, también las desesperanzas entran en el juego normal y actuación lícita de las pasiones, cuando se mueven dentro de objetos lícitos.

2. *La desesperación moral viciosa,* contraria a la esperanza moral. La constituirán las afecciones desordenadas del desesperar pasional, que no han sido moralizadas o puestas al servicio de una virtud, sino se mueven contra el orden de la razón y se organizan en tendencias viciosas o soporte de algun vicio. Como la esperanza moral virtuosa o de objetos y empresas legítimas forma la base de las virtudes de magnanidad y magnificencia, y ayuda de la misma fortaleza cardinal, así también la desesperación viciosa forma el vicio de *pusilanimidad,* contrario a esta magnanimidad virtuosa (2-2 q. 133). El hombre entonces *desespera* de conseguir por sus propios medios y trabajo, los bienes —empresas y honores— legítimos de esas virtudes, cayendo en vicioso abatimiento de ánimo y rehuir de obras grandes y difíciles, que forman el vicio de pusilanimidad.

3. *Desesperación natural humana y desesperación transcendental.* Estaría formada por los movimientos desesperanzados de la voluntad en torno a cualesquiera bienes humanos, similares a los del apetito irascible. Como dijimos, hay muchas obras buenas y empresas difíciles a las que el hombre debe renunciar, porque no estan al alcance de sus fuerzas. El enfermo desahuciado desesperará de su salud y aun de conservar su vida; y lo mismo el pobre desespera de allegar riquezas para realizar grandes obras, el ignorante desespera de alcanzar la ciencia, o el no preparado para cualquier profesión o especialidad desespera de obtener honores y frutos de los mismos.

Tales formas de desesperación no son viciosas, sino naturales y legítimas. Mucho más lo serán las actitudes de desesperado abandono de conseguir otras metas de poder, dominación, éxitos en el mundo, etc., que fueran males e ilícitas, las cuales ni aún deben desearse. El hombre se ve obligado a renunciar a conseguir muchos proyectos e ilusiones en la vida, porque antes ha visto que son inasequibles a sus medios y ha desesperado a menudo de obtenerlas (71).

Así, en la vida humana abundan tanto como las esperanzas ante mil proyectos futuros, la desesperación ante otros muchos y abandono de los mismos. El hombre vive su existencia futura y la anticipa en sus esperanzas; pero con abandono y desesperación de mil imposibles que deseaba, así como también en el temor de tantos males que le acechan.

¿Es entonces la desesperación *constitutiva de la existencia humana*? Paralelamente a lo que antes se ha dicho sobre las filosofías de la esperanza, también ha habido otros pensadores que han predicado la desesperación como «el talante» y modo propio de vivir humano.

Justamente estas especulaciones sobre una esperanza metafísica han brotado como respuesta y reacción a la corriente de escritores y poetas que, desde el Romanticismo, han cantado o exaltado el pesimismo, el desengaño y desesperación oponiendolas al optimismo de la esperanza cristiana, y aun secular. «La desesperación ocupó en algunas almas el puesto de la esperanza: una desesperación que a veces será de la índole religiosa, como en el caso de Kierkegaard y de Unamuno, pero que en otras ocasiones... procede directamente de la experiencia secular. Así llegó a existir, bajo forma de especulación filosófica, la desesperación que minaba las almas de Schopenhauer y E. von Hartmann, y asi nació, más directa, penetrante y poética, la que en su intimidad sintieron y expresaron Leopardi, Espronceda, Musset, Vigny, Baudelaire, Verlaine y Rimbaud» (72).

---

(71) A.-M. Carré, *Espérance et désespoir* (París, 1953), p. 106 ss.; J. Pieper, *Sobre la esperanza*, p. 53 ss.

(72) P. Lain Entralgo, *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*, p. qq1. Es evidente que las raíces o precedentes de estas tendencias modernas hacia una filosofía de la desesperación, se encuentran, como las de todos los errores modernos; en el protestantismo, en la *desperatio*

En esa corriente de escritores nacidos del Romanticismo destaca sobre todo Leopardi, que hizo tema central de su exaltado lirismo pesimista la desesperación auténtica e irreligiosa, negadora de la fe y opuesta a la esperanza cristiana. Una desesperación que a veces es furiosa y bárbara, arrastrada de violento odio y orgullo, y otras veces es desesperación resignada y tranquila; la cual nunca es perfecta ni extingue la esperanza humana, porque «el hombre no desesperaría sino esperase». Y más tarde un Baudelaire, cuyo lirismo también se ha volcado sobre todas «las flores del alma» e inmundicias morales del hombre moderno, y la más refinada de éstas que es la desesperación (73).

En el campo de las concepciones filosóficas ha sido los existencialistas Kiekegaard y Heidegger, quienes han llevado el sentimiento de la desesperación al plano existencial, proclamandola dimensión originaria del existir auténtico. Ellos han hablado sin embargo de la *angustia* existencial, que para Santo Tomás en una forma de *tristeza,* la que implica inquietud y ansiedad (1-2 q. 35 a. 8). Mas como esta angustia descubre la existencia humana en su radical dimensión de finitud y ser para la muerte, por fuerza lleva consigo la desesperación teológica, puesto que cierra esta nuestra existencia a toda *esperanza transcendente* (74).

Por eso, las últimas consecuencias de esta filosofía de la crisis —que es sobre todo crisis de la esperanza— las ha extraído J. P. Sartre, quien ha sostenido de un modo cínico e implacable la negación e ilicitud de toda esperanza, en nombre de la radical nihilidad y absurdo del ser del hombre, mero «segregador de nada» y no ser. Sartre, que ha recogido en herencia el «Dios ha muerto» de Nietzsche, ha proclamado «la desesperanza» como forma propia de la vida del hombre porque se ha empeñado en negar pura y simplemente la existencia de Dios con «el

---

luterana. Lutero es el primer pensador y psicólogo analista de la desesperación, y su *desperatio* es a la vez teología y psicológica. De esta «desperatio» luterana y protestante presenta un cuadro descriptivo y de honda interpretación el mismo P. Lain Entralgo, p. 154-175.

(73) El mismo P. Lain Entralgo, op. cit. p. 223, 258, ha trazado honda y hermosa síntesis de la desesperación esperanzada en estos dos poetas, así como en los filósofos que a continuación indicamos.

(74) P. Lain Entralgo, op. cit., p. 269 ss.

hombre enloquecido de Nietzsche que entraba en las iglesias para cantar el *Requiem aeternam Deo*», cerrando así toda abertura del ser hombre a la Transcendencia y con ello a un futuro mejor que no sea la muerte. El hombre, enseña Sartre, si quiere vivir de acuerdo con su propio ser, debe no esperar. La esperanza es la falsa ilusión de todos cuantos quieren engañarse respecto de sí mismos admitiendo la existencia de un mundo de valores objetivos, ajeno a la mera posibilidad y superior a ella (75).

Tal es, también, la herencia del romanticismo, que quiso asimismo erigir al hombre en Dios, que lo concebía también como un «proyecto de deificación», sumiéndolo después en el abismo de la desesperación. La filosofía de la desesperación hunde sus raices fatalmente en el ateismo, o a él lleva.

Y de estas turbias fuentes ha heredado la literatura y la novela conteporáneas su gusto y preferencia por el tema de la desesperación. Bien es verdad que a ello han impulsado también las crisis que ha padecido la humanidad con las últimas guerras. Todo ha contribuído a sembrar el confusionismo hasta en los mismos escritores católicos, creando esos personajes atormentados, fluctuantes entre una vida de fe sincera con obras heroicas y hasta arranques místicos, y el extremo opuesto de la desesperación. Con ello quieren reflejar el alma atormentada de la humanidad actual, empeñada en una *imposible coexistencia* entre Cristo y Belial, la luz y las tinieblas. Recuérdense algunos heroes de las novelas de Graham Green, con mucho menos habilidad imitados por otros novelistas también católicos...

Si tales personajes fueran imagen auténtica de las preocupaciones actuales, podríamos calificar *la desesperación* como *el gran pecado* del mundo actual, al menos como la gran tentación que tortura y corroe los espíritus junto con la de infedelidad y negación de Dios. Porque si bien se trata directamente de la desesperanza contraria a la esperanza natural y humana, implica a la vez la desesperación teológica, ya que dichas especulaciones y actitudes del espíritu cierran el alma a todo horizonte de superiores esperanzas.

---

(75) P. LAIN ENTRALGO, op cit., p. 296-318, que traza también magnífico cuadro del pensamiento de Sartre desde su filosofía de la desesperanza.

Con razón las nuevas tendencias de la filosofía de la esperanza, que antes hemos descrito, niegan toda *base antropológica* a estas teorías de una desesperación universal, como constitutiva del humano existir. En reacción contra ella han colocado la esperanza como radical dimensión de la estructura metafísica del hombre. Ni uno ni otro extremo son verdaderos, como se ha explicado. Solo es cierto, en cambio, que la esperanza es uno de los sentimientos originarios del alma del hombre que no pueden desaparecer de su vivir psicológico. «La angustia aguda de la desesperación y la angustia mitigada y crónica de la desesperanza no anulan totalmente la esperanza en el alma, tan sólo la reducen a un mínimo» (76). Es la vida del hombre una mezcla de esperanzas sensibles, humanas o teológicas, a las que acecha constantemente la tentación de la desesperación. El hombre vive siempre de esperanzas; la esperanza anida en lo más hondo de su vivir y obrar y solo en la puerta del infierno se hace verdadera la inscripción dantesca: *Lasciate ogni speranza*. Un ejemplo señero y angustioso de esta verdad es el caso de Unamuno, el hombre «de la desesperación esperanza», el doctrinario de una desesperación herética y teológica, que vivió atormentado por una desesperada voluntad de esperanza y hambre de inmortalidad.

4. *La desesperación teológica.* Con este prolijo *preámbulo* sólo hemos querido situar el vicio, aquí tratado, de la desesperación teologal en el marco de la psicología humana. Como la esperanza teológica *se implanta* en las disposiciones psíquicas de un ánimo natural y noblemente esperanzado, mucho más aún el pecado teológico de la desesperación se nutre de estas disposiciones humanas de pusilanimidad, abatimiento y desesperanza naturales que hubiera en el alma.

Los teólogos distinguen *varias acepciones* dentro de la misma desesperación teologal. *Desesperación negativa* es la carencia inculpable de la esperanza por falta, también inculpable, de la fe. Designa un estado habitual, que es el mismo de los infieles negativos. *Desesperación privativa* es «la omisión de los actos de esperanza preceptuados», pecado que no destruye la vir-

---

(76) P. LAIN ENTRALGO, opt. cit., p. 534. El amplio capítulo sobre *Unamuno* en el mismo, p. 356 ss.

tud misma. A veces es designada como tal la omisión más o menos culpable de estos actos, cuando el alma se halla bajo el efecto de fuertes tentaciones de desesperar que la sumen en gran desaliento y temores de la propia salvación. Las almas espirituales sufren, en las noches místicas, este género de horrorosas tentaciones en que se ven como abandonadas de Dios.

Aun se enumera otra forma *impropia* de desesperación, la de quien siente fastidio y rechaza los bienes eternos. Es un acto contrario al deseo de estos bienes, en que se funda la esperanza. Tal desprecio de los bienes divinos provienne del apego excesivo y adhesión a los terrenos o placeres carnales. Impedirá, si lleva hasta rechazar el fin sobrenatural, el acto de esperanza, pero es de suyo pecado de acedia espiritual, opuesto a la caridad divina.

La desesperación propia es la *positiva*; el acto opuesto a la esperanza puede definirse, siguiendo de cerca las palabras del Angélico: *Voluntaria repulsa de la bienaventuranza eterna, juzgada como imposible de conseguir.* O en términos más adecuados: «El acto voluntario de rechazar el auxilio y bienaventuranza divina por la desconfianza de conseguir esta beatitud o los medios para ella necesarios».

Sin duda esta desesperación teologal se funda en el acto intelectual de que habla el Angélico, que es el juicio práctico sobre la imposibilidad de obtener la salvación. Es el que presenta al desesperado su objeto propio, el bien como imposible. Pero el pecado formal de la desesperación está en la voluntad. El juicio del desesperado es sólo *directivo* y previo al acto de la voluntad que desespera.

Este acto voluntario es un *motus recessus,* opuesto al acceso o tendencia de la esperanza al fin sobrenatural. Y como la tendencia del esperar tiene doble término: «Dios auxiliador» y Dios como bienaventuranza que se espera conseguir, así el movimiento opuesto del desesperado es doble: Rehusa el auxilio y la beatitud alcanzable por el auxilio divino.

Psicológicamente, este «desvío» del Dios auxiliante se traduce en la *desconfianza* de obtener por su auxilio la vida eterna y tiene ese específico matiz de «difianza», con que el desesperado rehusa el auxilio de Dios y su salvación (77).

---

(77) S. Ramirez, *De spei christianae fideique mutua depedentia* (Friburgi Helv., 1940), p. 40 s.

Tal es el pecado propio de desesperación teologal, bien sea como acto o como pecado habitual del desesperado. Esta desesperación puede ser *imperfecta,* o tentación no del todo consentida, y pecado perfecto. Sus especies son: *desesperación simple* —o sin herejía— y *desesperación cualificada* y herética con un juicio también teórico y por lo mismo herético de tal imposibilidad.

5. *Malicia de la desesperación.*—Las aserciones del Angélico que glosamos se refieren a la desesperación teologal perfecta, positiva y contraria que hemos definido. De las otras formas se ha de juzgar según los principios ya expuestos para la fe. La desesperación negativa no es pecado, como la infidelidad de este género. La privativa constituye el pecado de *omisión,* que es grave mas no destruye la esperanza. Tampoco se destruye por la desesperación imperfecta, que puede ser pecado grave o leve según el consentimiento y la omisión del acto de esperar.

1.° *La desesperación teológica positiva es pecado mortal en todo su género.*

Es evidente su malicia moral, pues se funda en una *apreciación falsa* del Bien divino, juzgado como malo y rehusable, por lo que el acto voluntario que de él se sigue es *vicioso,* contrario a la virtud de la esperanza.

Y por lo mismo es pecado *mortal en todo su género,* por ser opuesto a una virtud teologal, en lo cual se implica una contrariedad directa al Bien divino. Pero en esta materia de pecados contra Dios no hay parvedad de materia, ya que es materia gravísima en que se destruye el principio del orden moral y de la vida espiritual, que es el orden al Fin último.

2.° *La desesperación positiva es del género de pecados gravísimos, menor en sí que los pecados de infidelidad y odio a Dios aunque más pernicioso y peligroso que estos en cuanto al sujeto.*

Estos pecados de malicia máxima o «gravísimos», son en efecto los pecados opuestos por contrariedad a las virtudes teologales. De suyo son *más graves* que los pecados contra las

virtudes morales —aún los de especial gravedad como homicidios, etc.—, porque en estos pecados contra Dios la malicia moral, o aversión de Dios, es el objeto *directo* y principal de la intención en ellos (a. 1 ad 1).

La malicia máxima de la desesperación se hace patente por el desprecio e injuria que en él se infieren a Dios al rechazar el auxilio y misericordia divinas y su misma bienaventuranza. Por ello es enumerado como uno de los pecados contra el Espíritu Santo (q. 14 a. 4), los cuales todos son gravísimos.

Santo Tomás considera este pecado como *menos grave* en sí que la infidelidad y el odio a Dios. Estos se oponen más directamente a Dios en sí mismo, mientras que la desesperación destruye «el Bien divino en cuanto participado en nosotros» (a. 3). Esta doctrina parece contraria a la que indicaba antes el Aquinate (q. 4 a. 7; q. 17 a. 7), en que la fe aparecía como inferior en perfección a las otras dos virtudes teologales. Ello quizá podría armonizarse insistiendo en la mayor perfección de la especie psicológica de la fe sobre la esperanza, como fundamento de toda la vida sobrenatural.

En todo caso, la desesperación *es pecado más pernicioso* y de peores consecuencias para el sujeto. No en vano es considerado como uno de los pecados contra el Espíritu Santo, que son de suyo incurables e irremediables. Así, también, el desesperado rechaza el auxilio divino y misericordia divinas, que son el principio de toda conversión a Dios cayendo así en situación espiritual de impenitencia muy peligrosa. Además la desesperación destruye la esperanza, que es el freno contra todos los pecados. Sin esperanza en la salvación, los hombres —dice el Angélico— se precipitan desenfrenados en toda suerte de vicios. Y cita en su apoyo la significativa sentencia de San Isidoro: «Cometer el delito es la muerte del alma; pero desesperarse es descender al infierno».

6.° *Efectos de la desesperación.*—El Aquinate considera directamente la segunda aserción que aquí glosamos; la primera ve implicada y latente como principio general que se presupone.

1.° *El efecto propio de la desesperación teologal positiva es destruir la esperanza cristiana.*

Es doctrina común y cierta, que se funda en el argumento general de que toda virtud infusa se pierde por el primer acto grave del vicio opuesto. La caridad y las virtudes morales se pierden por cualquier pecado mortal, que es contrario a la caridad. La fe por el primer acto de infidelidad y de igual suerte la esperanza por toda desesperación perfecta.

En cuanto al modo, la desesperación destruye la esperanza infusa, ante todo en razón de *causa demeritoria inmediata,* pues el desesperado, que rechaza el auxilio divino, merece que Dios le sustraiga ese mismo auxilio por el que confíe en El. Y con los teólogos tomistas hemos de añadir que también como *causa eficiente dispositiva,* ya que la desesperación produce en la voluntad una disposición contraria a la acción divina que infunde y conserva la esperanza. Esta requiere, como disposición necesaria, la sumisión a Dios y conversión a sus auxilios, y el desesperado crea una disposición de rebeldía y repulsa del Bien divino. Y la voluntad queda así en radical ineptitud para la información de la gracia (78).

2.° *La fe no es destruída por la simple desesperación.*

Así, pues, la simple desesperación no heretical puede, como los demás pecados, permanecer en el sujeto con la fe; como raíz y fundamento, la fe es el primer don sobrenatural que adviene y el último que se pierde, por efecto de la infidelidad.

El Aquinate aduce también el motivo propio, que han desarrollado todos los comentaristas: Que el juicio particular por el que el desesperado juzga la salvación para él prácticamente imposible no destruye el juicio universal especulativo de la fe. El desesperado sigue creyendo en universal que la salud eterna es posible a los hombres mediante el auxilio divino. Pero en particular estima que para él no va a ser posible, bien porque se cree por su mala vida reprobado, porque no va a tener fuerzas para poner los medios de salvarse o por otras causas. De igual suerte, en todo pecado, el juicio práctico de

---

(78) S. RAMIREZ, op. cit., p. 50.

conveniencia de la acción mala es contrario al juicio de conciencia que la juzga mala e inconveniente.

Sólo pues en la *desesperación heretical,* que incluye un juicio universal contrario a la fe, el desesperado se hace al mismo tiempo descreído e infiel (a. 2 ad 2).

Los teólogos discutían si aquel a quien Dios revelara su condenación podía poner el acto de esperanza cristiana. Hipótesis a todas luces absurda y puramente teórica, pero cuya verificación dejaría al sujeto incapacitado para la esperanza (*Verit.* q. a. 8 ad 2). Sólo a este infeliz reprobado cabría desear ineficazmente la bienaventuranza.

7.° *Causas de la desesperación.*—Apoyándose en San Gregorio, el Aquinate señalaba los dos vicios que son causas más propias de la desesperación.

1.° *La desesperación deriva remotamente de la lujuria, próxima y más especialmente de la acedía.*

Estos pecados, en efecto, eliminan las dos condiciones básicas del objeto de la esperanza cristiana, y por ello conducen y disponen a la desesperación.

El objeto de la esperanza es el Bien divino arduo y posible. Pero ya la lujuria destruye su condición difícil. Para el que está enfangado en los vicios los bienes eternos no son grandes ni difíciles. El lujurioso menosprecia las realidades espirituales; su pasión sólo le hace estimar como gustosos los placeres carnales, que producen gran hastío y menosprecio de los goces espirituales. El ánimo entregado al vicio rehuye aplicar la mente a la consideración de los bienes espirituales, ni conserva fuerzas para elevarse a las realidades espirituales.

La acedia, por su parte, elimina del Bien divino la condición de «posible», que funda la esperanza. La «acedia» significa tedio de lo espiritual, o «tristeza que agrava el ánimo» y provoca depresión psíquica, ante la cual todas las empresas difíciles aparecen con negros colores y como imposibles.

Los tristes y pesimistas son más propensos a la desesperación. No así los esperanzados, que por su condición son alegres —la esperanza es causa de grandes goces— y a los optimistas y animosos todas las cosas les resultan fáciles, ad-

vierte Santo Tomás con fina observación de psicólogo (a. 4 c. et ad 2, 3). Nada impide, sin embargo, que en la raíz de la desesperación haya también secreto orgullo.

Los *remedios* contra la desesperación serán múltiples. Ante todo vendrán aconsejada la práctica de las virtudes cuya falta dispone a la desesperación. Primeramente el cristiano deberá fomentar una fe viva, raíz de toda la vida espiritual, y que propone los grandes motivos de la misericordia y bondad divinas tan aptos para inducir a la esperanza.

Por otra parte, *el ejercicio de la caridad* corrige la acedia, pues que trae el gozo espiritual contrario a ella. La caridad es poderosa para trocar todos los males y tristezas de la vida en llevaderos y hasta gozosos, al tomarlos como señales de una especial Bondad divina.

FR. TEOFILO URDANOZ, O. P.

Presupuestos psicológicos para una moral del dolor

El tema del dolor ha sido y es tan acuciante como el dolor mismo. El hombre vive familiarizado con él, sin buscarlo ni quererlo, desde luego, y sabe muy bien lo que es en sí. Nadie pregunta qué es un dolor de muelas, por ejemplo, o de estómago; o qué se siente al darse un golpe, rasgarse un tejido; al experimentar una pérdida de un ser querido o sentirse culpable, etc., etc. Todo esto se sabe o se da por sabido.

Lo que se presenta como problemático en el dolor son, generalmente, sus dimensiones extrínsecas y transcendentes: quién o qué lo produce, cómo se desarrolla y para qué es; cuál es su valor funcional o teleológico en la vida del hombre tanto fisiológica como espiritual y moralmente considerada; y cómo se remedia, si es que admite redención.

La Historia registra el empeño de siglos y de sistemas en responder: No se puede hablar del dolor sin evocar la especulación y actitud indúes, persas... En cuanto a su quiddidad, se ha discutido mucho su aspecto metafísico: como mal del hombre.

En el presente ensayo se aborda el problema del dolor en su quidquidad, no común o metafísica, sino específica, psicológica, en orden a su moralidad, y esto con las delimitaciones que bien pronto se indicarán, a fin de pasar de generalidades insulsas por archisabidas.

En el año escolar pasado, con ocasión de la alocución de S. S. Pío XII a médicos y cirujanos, del 24 de febrero, del 1957, sobre la práctica analgésica (1), se han dicho y escrito mu-

(1) AAS, 49, (1957), p. 129 ss.

chas cosas sobre el dolor y su moralidad. A nuestro modo de ver, la dificultad en fijar conclusiones morales, en dictaminar con seguridad en las diversas situaciones en que irrumpe el dolor, en coordinar exigencias o derechos comprometidos, etc., radica, en gran parte, al menos, en el desconocimiento de la naturaleza del dolor. Como la ciencia moral es subalternada de la ciencia psicológica, la inseguridad o insuficiencia en ésta redunda natural y necesariamente en la inseguridad o insuficiencia de aquélla. De principios confusos no pueden fluir conclusiones muy precisas.

El defecto en que se incurre fácilmente al querer sistematizar el tema del dolor es la univocación del mismo. El dolor no es una vivencia específicamente una; es múltiple en esencia: en especie, e, incluso, en género. De aquí el que la moralidad se participe en él de modos esencialmente diversos, y, por consiguinte, no se pueden plantear y resolver problemas morales bien definidos sobre el dolor sin delimitar y definir el dolor mismo.

El término común dolor nos sirve para expresar vivencias tan diversas como son el dolor espiritual (sentimiento o pena, contrición, amargura, tristeza, angustia, etc.), y el dolor sensible: sensorial-emotivo; cada uno de los cuales aun reviste una infinidad de matices según la condición y circunstancias del ser que se duele.

No cabe duda que muchos de estos actos son capaces de un valor moral positivo *secundum essentiam*. Piénsese en la contricción del pecado, compasión del que sufre, tristeza por el bien moral perdido, etc. (2). Estos actos piden, *per se*, intensificación, vivirlos plenamente; y su mitigación nunca será moralmente justificada, a no ser *per accidens*. Y lo mismo cabe decir, proporcionalmente, de su participación más o menos intrínseca, en la afectividad inferior del apetito sensitivo. Lo contrario habrá que decir del dolor sentido ante un objeto real y moralmente bueno, v. gr., la tristeza del envi-

---

(2) «Secundum rei veritatem, tristitia aliqua laudabilis est...: quando scilicet procedit ex sancto amore, ut puta cum aliquis tristatur de peccatis propriis vel alienis» (Summa Theologica, III, 46, 2, ad 2. Cfr. et I, 64, 3, ad 3; I-II, 39, 2). San Agustín había dicho: «Semper doleat poenitens, et dolore gaudeat» (De poenitentia, c. 13. ML. 40, 1124).

dioso, la angustia desesperada, etc., con todas sus participaciones y reflejos en la sensibilidad. Se trata sencillamente de actos humanos, esto es, libres, definidos por sus objetos moralmente considerados.

Pero no es aquí donde queremos deternos, sino en el problema planteado por el dolor sensible. La cuestión moral se traduce en los términos siguientes: si el dolor es bueno, malo o indiferente moralmente; si es susceptible de moralidad intrínseca; si es bueno procurarlo o aumentarlo; si es lícito prevenirlo, disminuirlo y amortiguarlo. El problema psicológico a dilucidar previamente es la naturaleza del dolor sensible. Cabe preguntar si el dolor es una vivencia de tipo afectivo o emocional, o más bien es de orden sensorial, o, finalmente, un proceso complejo de sensación y afecto. La respuesta a esta cuestión tiene interés en Psicología, desde luego, y es importantísima para la solución del problema moral. No es la misma la solución al problema moral del dolor si se trata de un acto del apetito sensitivo que si se trata de una sensación consumada en uno de los sentidos externos. Sencillamente porque en el apetito sensitivo y sus actos se da una participación intrínseca de la libertad y de la moralidad, por redundancia directa, aunque mediata; y los sentidos externos junto con el sentido común no participan intrínsecamente del obrar humano. Justamente por eso no son educables ni sujetos de virtud o vicio. En otros términos: Si el dolor es un afecto o emoción, cabrá hablar con propiedad de una dolencia virtuosa o viciosa; pero si el dolor es esencialmente sensación, no habrá dolencias virtuosas o viciosas, hablando con propiedad. Su moralidad tendrá otras dimensiones, similares a las del ejercicio de los demás sentidos externos.

Finalmente, si el dolor es un proceso complejo noético-pasional, para su comprensión psicológica y valoración moral habrá que desintegrarlo en sus elementos componentes para lograr una visión integral del mismo.

Con lo dicho creo que queda suficientemente abierto el tema de la naturaleza del dolor sensible en orden a la moralidad. ¿Qué es, por tanto, el dolor sensible? ¿Una sensación del sentido algésico? ¿Una afección pasional o emotiva? ¿Un proceso complejo sensitivo-emocional?

El modo de formular las preguntas ya revela que nos movemos

en el supuesto de la adecuación de la división aristotélica de las facultades sensibles en cognoscitivas y afectivas: sentidos y apetito sensitivo. Si el dolor es algo simple psicológicamente, o es una sensación o una pasión. En la filosofía kantiana se recibió con simpatía la clasificación tripartita de J. Nicolás Tetens. Se habla de apetito y de sensibilidad como de dos facultades distintas, o mejor dicho de dos centros de referencia de los fenómenos psíquicos. Los fenómenos de tendencia, de apetición —querer, amar, indignarse, etc.—, pertenecen al apetito; en cambio los fenómenos de afección pasiva —placer, dolor, sentimiento— son producto de la «sensibilidad».

En la Psicología tomista no se da ningún estado emocional que no revista las dos fases de tendencia y de pasividad. Al amar y al odiar, al desear y aborrecer, etc., antes que el movimiento de tendencia activa o repulsión tiene lugar la impresión pasiva del objeto, que es precisamente lo que *nos mueve* a amar, desear, etc. Y a su vez no se da ningún estado pasivo de sentimiento, sin un hacer o actividad de la facultad deleitándose en el bien poseído o sufriendo tristemente el mal recibido. El sentimiento más plácido no deja de ser un acto vital. Esta total pasividad sentimental ya la había deshechado Sto. Tomás al hablar de la delectación: «Licet ergo in eo qui jam consecutus est bonum in quo delectatur, cesset motus executionis, quo tenditur ad finem; non tamen cessat motus appetitivae partis, quae, sicut prius desiderabat non habitum, ita postea delectatur in habito. Licet enim delectatio sit quies quaedam appetitus, considerata praesentia boni delectantis, quod appetitui satisfacit; tamen adhuc remanet inmutatio appetitus ab appetibili, ratione cujus delectatio motus quidam est» (3).

Mantenido, por consiguiente, el dilema de sensación o emoción, intentaremos una solución al problema en sí mismo y en el pensamiento de Sto. Tomás, fluctuante, al parecer, o al menos oscuro si se comparan las diversas obras y cuestiones en que se ocupó del tema.

---

(3) I-II, 31, 1, ad 2.

DOLOR SENSORIAL Y DOLOR AFECTIVO

En el proceso más ordinario del dolor sensible cabe distinguir los elementos y fases siguientes: a) una lesión o perturbación del organismo o de alguna de sus funciones. Es algo puramente físico: un golpe, un pinchazo, lesión de unos tejidos, un entorpecimiento funcional, etc.

b) Una serie de sensaciones originadas en el punto en cuestión: el sujeto percibe fenómenos de presión, distensión, calor, etc., y, sobre todo, una impresión dolorosa bien consciente y bien distinta de las demás sensaciones; vivencia psicológicamente primitiva, y localizada, de ordinario, en el punto lesionado, lo mismo que las demás sensaciones.

c) Una reacción interior de desagrado, disconformidad, defensa, huída, lucha: es la desaprobación emocional nacida en lo íntimo del yo con todos sus reflejos y recursos de defensa ante el mal sensible. A este dolor interior, emotivo, puede llegarse siguiendo otro proceso descendente, v. gr., pensando en un mal sensible, imaginándolo o recordándolo, aumentando incluso sus proporciones, y se experimentará semejante estado emocional. Mas el cuadro más simple y ordinario es el del dolor excitado por un estímulo de orden físico.

Ahora bien, que el tercer momento del proceso descrito —aquel desagrado o desaprobación emocional con todos sus reflejos— sea esencialmente doloroso, no creemos se pueda poner en duda, si queremos seguir llamando doloroso al estado emotivo nacido ante un mal sensible presente. Es sencillamente la *passio-dolor,* el dolor afectivo, que, a medida que aumente en intensidad, duración, o vaya ahogando perspectivas vitales, podrá ir adquiriendo matices de tristeza, angustia, etc., hasta llegar a la desesperación.

El problema que subsiste es si el dolor sensible es esto y sólo ésto, o se ha de extender también a aquel otro momento psicológico b), medio entre la excitación o perturbación física y la reacción afectiva, íntima. Cuestión que se desdobla en otras dos: 1.ª, si aquella impresión dolorosa recibida en el punto lesionado del organismo es verdaderamente dolor; 2.ª, supuesto que sea propiamente dolor, si es acto del apetito o acto del sentido, es decir, si es algo emotivo o algo sensorial.

En cuanto a lo primero, hay que decir que el sentido común traducido en el lenguaje corriente atestigua que allí empieza efectivamente el dolor. Cuando se habla de dolor de muelas, dolor de cabeza, dolor de estómago, de una herida, de un golpe, etc., se expresa algo más que el disgusto interior, íntimo, afectivo. Esto va implícito, desde luego, pero en esas locuciones se hace referencia directa a aquel malestar localizado, a la vivencia dolorosa experimentada precisamente en las muelas, en la cabeza, estómago, etc. Quiere decirse que el dolor ya existe en aquella impresión periférica como primer producto psicológico del trastorno fisiológico.

La respuesta a la segunda pregunta opino que ha de ser afirmar la naturaleza sensorial, noética de este dolor físico y negar su condición esencialmente afectiva. Para evidenciarlo notaremos varias diferencias fundamentales entre estas impresiones dolorosas y los estados afectivos:

1.° El dolor se nos presenta como algo psicológicamente primitivo, irreductible a otros fenómenos psíquicos, como ocurre exactamente con las demás sensaciones. Si se pregunta a un paciente por qué le duele una pierna, las muelas o el estómago, acaso nos descubrirá algún antecedente mecánico o físico-biológico (un golpe, un microbio o una mala digestión) y nada más. Lo mismo que si le preguntamos por qué siente calor junto al fuego o ve al abrir los ojos a la luz. En cambio si le preguntamos por qué está triste, ansioso, desesperado, etc. (estados afectivos), sabrá resolver su situación emocional en antecedentes psicológicos, al menos de orden representativo: porque me he enterado de una pérdida personal, porque conozco lo incurable de mi enfermedad, etc., etc.

2.° La vivencia dolorosa se experimenta y localiza en determinadas partes del organismo, exactamente donde tiene lugar la lesión o trastorno funcional, lo mismo que las demás sensaciones táctiles. Lo afectivo, en cambio, es refractario a toda localización, al no ser sus reflejos difusos en el sistema nervioso, corazón, vísceras, etc., al adquirir cierta intensidad la emoción. Cabría decir que lo afectivo es más personal, más íntimo, se centraliza en el yo; y así decimos: yo amo, yo estoy triste, yo me complazco, yo temo, etc. El dolor en cambio reviste cierta nota de parcialidad en la conciencia, como si afectase algo nuestro sin ser acto del yo centralizador, y así de-

cimos: me duele la mano, me duele la cabeza, etc. Y es que efectivamente, el apetito sensitivo es el apetito del supuesto, de todo el sujeto, y por eso sus actos son referidos al yo personal.

3.° El proceso emocional se da por integrado de una serie de fenómenos psico-fisiológicos, no bien definidos ni especificados hasta el presente, de la que forma parte una escala complicada de impulsos nerviosos ascendentes desde los receptores sensoriales periféricos hasta la corteza cerebral, donde se originan respuestas o impulsos eferentes hacia el tálamo y sistema neurovegetativo con repercusiones en casi todos los órganos y actividades vitales. Cuando esta fase de respuesta adquiere plena expansión y se hace consciente, es cuando la conciencia de estar emocionados es más clara; es cuando llega al máximo la experiencia emocional. Ahora bien, el fenómeno doloroso no sigue este proceso de impulsos aferentes, respuestas, commoción orgánica, etc. Comienza y se consume en la excitación periférica; antes de otra afección interior o resonancias emocionales en el organismo ya hay plena conciencia de él. El dolor más punzante más que término de tal proceso, es principio de él. Por otra parte, el lugar donde surge y se localiza el dolor sensible —cualquier parte del cuerpo—, ni puede considerarse como centro de irradiación emotiva ni como uno de los puntos de resonancia pasional, que suelen encontrarse en las vías neuro-humorales. En esto conviene, por consiguiente, el dolor con las demás sensaciones táctiles, y difiere totalmente de las emociones.

4.° En buena psicología tomista, la emoción sigue formalmente a una cierta apreciación o cuasi-juicio de conveniencia o desconveniencia de un objeto o de una situación, es decir, sigue a un acto de conocimiento interior estimativo (4). Ahora bien, la impresión dolorosa en la fase que analizamos es tan externa y tan anterior a la actividad de los sentidos internos como cualquier otra impresión táctil.

5.° En su génesis y experimentación, el dolor se nos ofrece como algo sensorial, de naturaleza análoga a las demás sensaciones táctiles de presión, temperatura, etc., salva siempre su especificidad y colorido único. Psicólogos experimentales, ex-

(4) II Sent., d. 24, q. 2, a. 1.

ploradores de los centros sensoriales (Kiesow, Goldscheider, Ebbinghatus, etc.), incluso han señalado los puntos algésicos y sus vías aferentes. Esperemos de la ciencia experimental su última palabra.

Manteniendo, en definitiva, el carácter esencialmente sensorial del dolor sensible y admitiendo, por consiguiente, la existencia de dos vivencias psíquicas distintas en género —dolor afectivo y dolor sensorial—, expresadas con un mismo nombre (dolor), queremos insistir ahora brevemente en la conexión e interdependencia genética de ambos.

Y es que el dolor sensorial constituye el mal sensible por excelencia, objeto del apetito sensitivo, exactamente lo mismo que el placer sensible o delectación corporal constituye el bien deleitable, igualmente objeto del apetito sensitivo. Quiere decirse que el dolor sensorial moverá formal, y directamente al apetito sensitivo, mediante la estimación de desconveniencia, al dolor afectivo, como la delectación corporal causa el placer emocional (5).

También cabe el proceso inverso, aunque sea *per accidens*: que una afección dolorosa, una pena interior produzca alguna lesión corporal o entorpecimiento funcional, objeto de una sensación de desagrado, de dolor sensorial. Las expresiones «dolor de corazón», «ardor de nervios», «quemarse la sangre», etc., de ciertos estados emotivos tienen su fundamento real.

Por consiguiente, aunque la distinción establecida entre dolor-sensación y dolor-emoción sea esencial y de gran interés científico, vital y genéticamente son dos fenómenos íntimamente compenetrados. Por eso un dolor sensorial realmente desconectado de los reflejos emocionales, a que naturalmente induce, nos resultaría desconocido. Piénsese, por ejemplo, en la

---

(5) «In nobis est quidam appetitus sensitivus consequens apprehensionem sensus, qui non est nisi de bono convenienti secundum corpus: unde hoc appetitu appetitur delectabile secundum sensum» (I Sent., d. 48, q. 1, a. 4). «Vis concupiscibilis naturale habet hoc ut in delectabile secundum sensum tendat» (II Sent., d. 30, q. 1, a. 1 ad 4). Cfr. et d. 32, q. 2, a. 1, ad 4; d. 37, q. 2, a. 2, ad 1; II Ethic., lec. 5, n. 293 (ed Spiazi). «Corporalis tactus ad delectabile corporeum inducit quietationem affectus» (IV Sent., d. 49, q. 1, a. 1, sol. 2). Por tanto, si bien el tacto percibe lo conveniente o nocivo para el sujeto, no es formalmente en cuanto nocivo o mal. Percibe lo nocivo, pero no en cuanto nocivo (función de la estimativa).

diferencia entre el dolor violentamente excitado y el dolor procurado libremente por razones de investigación, o mortificación ascética, compatible incluso con un cierto gozo de orden emotivo, reflejo del espiritual.

EXPOSICION DE SANTO TOMAS

Sto. Tomás tocó en casi todas sus obras el tema del dolor; unas veces ex professo, otras incidentalmente. En cuanto a su naturaleza, no formuló siempre del mismo modo su pensamiento. Unas veces dice que es una sensación táctil; otras, que es una pasión. Estamos ante un interesante problema de exégesis tomista.

1.—*Comentario a las Sentencias.*

En esta obra, bien sea explícitamente, o implícitamente al hablar de la delectación, su acto contrario (6), el dolor aparece como acto elícito del sentido del tacto. La expresión «dolor sensus», «dolor tactus», «delectatio tactus», o «secundum tactum» se registra desde el principio hasta el final. Veamos más explícitamente:

En la d. 31, del L. II, q. 2, a. 2, habla Sto. Tomás de la especial infección causada por la culpa original en la potencia generativa, en el sentido del tacto y apetito concupiscible: «Cujus est ratio, quia originale peccatum est naturae, ut dictum est; unde infectio ejus ad illas potentias principaliter pertinet quae aliquem ordinem habent ad actum quo natura traducitur. Actus autem ille duo habet, scilicet substantiam actus et delectationem. *Delectatio autem ad sensum tactus pertinet.* Substantia vero actus virtuti generativae attribuitur sicut exequenti, sed virtuti concupiscibili sicut imperanti, quia ejus est tendere in id quod est conveniens secundum sensum».

Y en la d. 42 del mismo L., q. a, a. 3, hablando de los vicios capitales, escribe: «Concuspicibilis autem objectum est delectabile et conveniens secundum sensum; et ideo peccatum capitale quod in concupiscibili est, vel est ex hoc quod inor-

(6) II Sent., d. 33, q. 2, a. 1, ad 4.

dinate desiderat delectabile secundum sensum, vel ex eo quod inordinate fugit impedimentum hujusmodi delectationis. Si primo modo, hoc est dupliciter: vel ex quod appetitus tendit in id quod est ordinatum ad *delectabile sensus*, cujusmodi sunt bona exteriora, et sic est avaritia; vel ex eo quod appetitus inordinate tendit in ipsum *delectabile sensus*. Perfecta autem delectatio secundum sensum est *secundum tactum et gustum, prout est tactus* quidam...; et ideo circa *delectabile tactus* est unum vitium capitale, scilicet luxuria; et circa delectabile gustus, prout est tactus quidam, est aliud, scilicet gula».

En el L. III, d. 15, q. 2, a. 3, qla. 1, hablando de los dolores de Cristo, expone de modo inequívoco su pensamiento sobre la naturaleza sensorial del dolor: «Sicut delectatio sensibilis causatur ex conjunctione convenientis secundum sensum; ita sensibilis causatur ex conjunctione ejus quod est non conveniens sensui.

Sed inter alios sensus, solus tactus est discretivus eorum ex quibus consistit tempéramentum corporis. Unde quod est conveniens secundum tactum, est conveniens ipsi temperamento sola perceptione tactus. Et similiter illud quod est inconveniens tactui, est contrarium temperamento corporis. Et ideo Philosophus dicit..., quod corrumpéntia tactum corrumpunt animal, non autem corrumpentia auditum, nisi simul contingat ex accidenti et tactum corrumpi. Et *ideo in solo tactu est dolor qui accidit ex laesione* temperamenti ipsius corporis. Unde cum in corpore Christi fuerit vera laesio (...) et fuerit ibi versus tactus, de necessitate oportet dicere quod fuerit ibi verus dolor». Dolor que no ha sido impedido por su voluntad de padecer, porque «voluntas rationis non excludit dolorem sensus. Sicut aliquis vult secundum rationem comburi, ut sanetur, sed tamen in combustione dolorem sensibilem experitur; et ita fuit in Christo» (Ib., ad 2).

Con más precisión aún discierne y define el dolor sensible en la cuestiúncula siguiente del mismo art. Se comparan bajo diversos aspectos la tristeza (dolor «large sumptus»), que es «passio animalis», con el dolor «proprie» dictus, que es una «passio-corporalis», y se define la naturaleza afectiva del primero y la sensorial o táctil del segundo: «Dicendum quod in dolore et tristitia *duo* inveniuntur: scilicet *contrarietas* contristantis et dolorem inferentis ad contristatum et dolentem, et

perceptio ejus; et quantum ad haec duo *tripliciter* differunt: Primo quantum ad contrarietatem: quae quidem in dolore attenditur quantum ad ipsam naturam dolentis quae per laesivum corrumpitur; sed in tristitia quantum ad repugnantiam appetitus ad aliquid quod quis odit.

Secundo quantum ad *perceptionem*: quae quidem *in dolore* semper est *secundum sensum tactus,* ut dictum est; *in tristitia* autem *secundum apprehensionem interiorem.*

Tertio, quantum ad ordinem istorum duorum, quia *dolor incipit in laesione et terminatur in perceptione sensus, ibi enim completur ratio doloris*; sed ratio tristitiae incipit in apprehensione et terminatur in affectione. Unde dolor est in sensu sicut in subjecto, sed tristitia in appetitu. Ex quo patet quod tristitia est passio animalis, sed dolor est magis passio corporalis. Loquendo igitur de dolore proprie dicto, sic quantum ad *laesionem,* quae est *materiale* in ipso, se extendit in Christo ad omnes potentias animae, secundum quod in essentia animae radicantur...; sed quantum ad *perceptionem laesionis,* quae est *formale in dolore,* sic consistit *in solo tactu* cujus solius est percipere laesivum inquantum laedit» (Véase el resto del art. y d. 27, q. 1, a. 2, ad 3).

Por último, en el L. IV de las Sent., d. 49, q. 3, qla. 1 ad 3, comparando delectación y gozo; dolor y tristeza, hace esta precisión: «Dicendum quod si fiat vis in verbis, sicut delectatio distinguitur a gaudio, ita dolor a tristitia, ut sic per oppositum tristitia respondeat gaudio, dolor vero delectationi. Sed quia *dolor proprie accipitur in sensu,* et praecipue in sensu *tactus,* delectatio etiam proprie loquendo se extendit ad interiores vires, ideo delectationi non solum dicimus opponi dolorem, sed etiam tristitiam» (7).

Debemos notar, que si bien «dolor sensibilis», en sentido estricto, significa en este Comentario, una vivencia de orden sensorial táctil, la misma denominación traduce a lo largo de los cuatro libros el concepto de dolor pasional, afectivo, sobre todo la afección inducida por el dolor experimentado en el tacto, así como la «delectatio» pasa a significar también el descanso del apetito en el bien poseído, máxime si es por con-

(7) Cfr. supra a. 1, qla. 4, ad 3.

tacto físico. Es decir, que en esta obra, además del dolor espiritual de la voluntad, se reconoce un dolor sensible del apetito, y un dolor sensible sensorial, que se consuma en el tacto, y que es el dolor en sentido estricto. Carece por consiguiente de crítica textual afirmar que Sto. Tomás en esta obra no habla más que de dolor sensorial (8).

2.—*De Veritate.*

En esta obra incidentalmente habla del «sensus doloris» que tuvieron los mártires (9) y del «bonum delectabile secundum sensum» (10) que busca el pecador, y al que tiende naturalmente el apetito concupiscible (11).

Hablando de la transmisión de la culpa original, escribe: «Causaliter autem est in aliis potentiis quae attingunt actum generationis humanae..., quem quidem attingit vis generativa sicut ipsum exequens; vis concupiscibilis sicut ipsum imperans; *sensus tactus sicut delectationem percipiens*» (12). Ahora bien, el dolor pertenece a la misma facultad que la delectación.

Pero es en la cuestión 26, al hablar precisamente de las pasiones, donde niega expresamente la naturaleza afectiva del dolor sensible: «Dicendum quod dolor, secundum quod proprie accipitur, non debet computari inter animae passiones, quia nihil habet ex parte animae nisi apprehensionem tantum. Est enim dolor sensus laesionis» (13). Y en el ad 5 añade: «Delectatio et gaudium eodem modo differunt sicut tristitia et dolor: nam delectatio sensibilis habet ex parte corporis conjunctionem convenientis, ex parte vero animae sensum illius convenientiae... Gaudium vero incipit in apprehensione, et ter-

---

(8) La constatación de una delectación y de un dolor sensibles de orden afectivo puede comprobarse en los lugares siguientes: II Sent., d. 24, q. 3, a. 1; III Sent., d. 15, q. 2, a. 1, sol. 2; a. 2, qla. 2, ad 2; d. 26, q. 1, a. 2 ad 3 et ad 5; a. 3, c.; d. 27, q. 1, a. 2, ad 3; d. 34, q. 1, a. 5; q. 2, a. 1, qla. 3, ad 1; IV Sent., d. 14, q. 1, a. 3, qla. 1; a. 4, qla. 2; d. 17, q. 2, a. 1, qla. 1; qla. 2, ad 1; q. 2, a. 3, qla. 1; a. 4, qla. 1.

(9) q. 13, a. 3, obj. 9.

(10) 22, 1, ad 6.

(11) 25, 2.

(12) 25, 6.

(13) a. 4, ad 4.

minantur in affectu; unde delectatio est interdum causa gaudii, sicut dolor tristitiae».

También aquí distingue con toda precisión el dolor afectivo y el dolor sensorial o propiamente dicho: «Tristitia et dolor hoc modo differunt: quod tristitia est quaedam passio animalis, incipiens scilicet in apprehensione nocumenti et terminatur in operatione appetitus et ulterius in transmutatione corporis; sed dolor est secundum passionem corporalem...; et ideo incipit in laesione corporis et *terminatur in apprehensione sensus tactus*» (14).

3.—*Suma contra Gentiles.*

En el Cap. 90 del L. I, tratando del gozo y delectación de Dios, da significación afectiva a estos términos; la diferencia entre ambos está en que la delectación resulta de la presencia real del bien; mientras que para el gozo basta una presencia intencional.

En el Cap. 92 del mismo libro habla de las virtudes que moderan las inclinaciones del apetito «in aliquid corporale bonum quod *est delectabile secundum sensum,* sicut sunt cibi et potus et venerea».

Al tratar de la felicidad (L. III, caps. 26-27), habla de las delectaciones de la voluntad y de las delectaciones carnales, «quae conveniunt homini secundum sensum», «quae sunt in appetitu sensitivo», «quae consistunt in hoc quod homo secundum sensum conjungitur... sensibilibus quibusdam».

Hay que reconocer que en estos capítulos no aparece tan discriminado el placer-dolor sensorial y el afectivo como en las obras anteriores. En cambio, en el cap. 33, niega, *a fortiori,* que la felicidad sea acto del sentido por no consistir en las delectaciones del tacto, que son el mayor bien sensible.

4.—*Comentario a los Libros de Anima.*

También es patente su opinión. Hablando de la bisección de los animales nota que «si habeat sensum pars decisa, necesse est quod habeat appetitum; ad sensum enim de necessitate

(14) q. 26, a. 3, ad 9. Cfr. et a. 3, ad 7; a. 9, c.

sequitur laetitia et tristitia, sive delectatio et dolor. Necesse est enim, si sensibile perceptum est conveniens, quod sit delectabile; si autem est nocivum, quod sit dolorosum. Ubi autem est dolor et delectatio oportet quod sit desiderium et appetitus» (15). Es decir, habiendo tacto, hay capacidad de delectación y dolor; y habiendo delectación y dolor táctiles, hay objeto de concupiscencia, de apetito sensitivo; y, por consiguiente, gozo y tristeza, conforme explica más adelante (16).

En el Lib. III, insiste en la percepción dolorosa o placentera del tacto según que el sensible sea o no adecuado a la naturaleza del sujeto (17).

5.—*Comentario al Libro de Sensu et Sensato.*

Define el apetito concupiscible por orden al bonum «delectabile (et dolorosum correlativamente) secundum sensum» (18).

En la lec. 5 (n. 75), dice el Santo que las sensaciones dolorosas son más intensas cuanto más próximo al corazón esté el punto lesionado.

6.—*Cuestión Disputada De Anima.*

Se dice en el Art. 8 ad 7, que el hombre, por tener sentido, siente los deleites y consiguientemente surge la concupiscencia de los mismos. Es la misma trabazón genética que había señalado comentando los Libros De anima. Sigue hablando del «delectabile» et «dolorosum sensui» o «secundum sensum», como motivo del apetito concupiscible (19).

7.—*Cuestión Disputada De Malo.*

También aquí aparecen el placer y el dolor bajo las mismas expresiones: impresión del sentido del tacto por el objeto deleitable o doloroso que cautiva a la voluntad (20). Se

---

(15) Lib. II, lec. 4, n. 265 (ed. Pirotta).

(16) Cfr. lec. 5, nn. 289-291; lec. 21, n. 511; Lib. III, lec. 16, n. 838.

(17) Cfr. lec. 2, n. 598; lec. 12, nn. 768-771; lec. 18, nn. 872-873.

(18) lec. 1, n. 12 (ed. Spiazzi).

(19) a. 13; a. 21.

(20) q. 1, a. 3; q. 4, a. 2, ad 1; q. 8, a. 1, ad 9; a. 3, c.; q. 13, a. 3; q. 14, 4.

repite así mismo la idea de que el sentido del tacto tiene especial conexión con el pecado original: le pertenece «sicut ad sentientem delectationem et muntiantem» (21).

Tampoco deja de aplicarse el término delectación a la pasión correspondiente del concupiscible: delectación en la comida, bebida, etc. (22). Del hambre dice Santo Tomás que no es acto del apetito sensitivo, no es una pasión, por no seguir al conocimiento (23); es una cierta apetición natural, totalmente amoral. Parece que lo mismo podrá decirse de la vivencia dolorosa o placentera.

8.—*Cuestiones Disputadas De Virtutibus in communi* (24), *De Spe* (25), *De Virtutibus Cardinalibus* (26); *Comentario a los Físicos* (27); *Comentarios a San Pablo* (28).

Subsisten las mismas fórmulas, sin otras precisiones ni indicios de cambio de pensamiento.

9.—*Comentario a la Metafísica.*

En el Lib. XII, lec. 8, n. 2538 (ed. Spiazzi), se afirma brevemente que «in actu sensus delectatio consistit». Lo mismo diría del dolor.

10.—*Comentarios a los Eticos.*

En esta obra se encuentra una alusión continua a la delectación sensible (delectatio sensus, voluptas, delectatio tactus) correlativa al dolor (dolor corporis), motivo de los movimientos pasionales a considerar en Etica (29). A pesar de signi-

(21) q. 4, a. 5, ad 1.
(22) Cfr. q. 8, a. 3, ad 22; q. 14, a. 1.
(23) q. 14, a. 1, ad 4.
(24) a. 5, ad 1; a. 10, obj. 8; a. 12, ad 19 et ad 26.
(25) a. 2.
(26) a. 1.
(27) Lib. VII, lec. 6.
(28) Passim.
(29) Cfr. e. gr., I Ethic., lec. 5, nn. 57, 58, 60; lec. 20, n. 237; Lib. II, lec. 3, n. 275; lec. 5, n. 293; lec. 8, n. 339; Lib. III, lec. 5, n. 440; lec. 12, n. 510; lec. 19, n. 612; lec. 20, nn. 614-615; lec. 22, n. 639; Lib. VI, lec. 4, n. 1169; Lib. VII, lec. 7, n. 1408; Lib. X, lec. 4, n. 1998; lec. 6, n. 2025; lec. 7, n. 2041.

ficar también con frecuencia la «delectatio» una vivencia de carácter emotivo (el gozo pasional nacido de la experiencia sensual e incluso el espiritual (30) y el placer intelectual) (31) también ha tenido cuidado en distinguir entre «delectación corporal», consumada en el sentido exterior, y «pasión animal», que sigue al conocimiento, y es la que es «passio animae»:

«Quaedam (delectationes) sunt animales, quaedam corporales. *Corporales* quidem *delectationes sunt quae consumantur in quadam corporali passione exterioris sensus.* Animales autem delectationis sunt quae consummantur ex sola apprehensione interiori» (32). En otro lugar: «Passiones sunt concupiscentia... et ira et timor et audacia et invidia... et gaudium, quod continetur sub delectatione; est *delectatio non corporalis,* sed interiori apprehensione consistens» (33). Comenta que Aristóteles «vocat tales (a los insensibles al placer) insensibiles, eo quod *hujusmodi delectationes sensu percipiuntur*» (34).

Y así como los términos dolor-placer toman muchas veces significación más amplia para expresar afección interior, los términos tristeza —delectación— gozo sirven para significar vivencias sensoriales como el hambre y la sed «et alia hujusmodi quae pertinent ad gustum et tactum» (35). Esto indica la flexibilidad que adquieren estos términos (dolor, tristitia, molestia, delectatio, gaudium), en la exposición tomista.

11.—*Compendio de Teología.*

Es una de las obras finales del Santo. Continúa la idea del dolor y placer experimentados en el sentido externo (caps. 165, 177), de modo sobresaliente al hablar de los dolores de Cristo (caps. 231-232), donde señala perfectamente todas las fases del proceso doloroso sensitivo-emocional: «Potentiae vero sensiti-

---

(30) Cfr. I Ethic., lec. 13; Lib. II, lec. 3 per totam; lec. 5, n. 293; Lib. III, lec. 5, n. 441; Lib. IV, lec. 14; Lib. IX, lec. 7; lec. 11, nn. 1908-1910; lec. 13, n. 1931 et ss. Lib. X, lec. 4, n. 2000; lec. 8, n. 2054.

(31) Cfr. VII Ethic., lec. 14.

(32) Lib. III, lec. 19, n. 600 (ed. Spiazzi).

(33) Lib. II, lec. 5, n. 294.

(34) Lib. II, lec. 8, n. 342.

(35) Lib. VII, lec. 4, n. 1360. Cfr. lec. 14, nn. 1523-1524.

vae..., habere poterant aliquod nocumentum ex corporis passione: unde sensibilis dolor in Christo fuit corpore patiente. Et quia *laesio corporis sicut a sensu sentitur noxia,* ita etiam *interior tristitia etiam cum dolor in corpore non sentitur: interiorer tristitiae etiam cum dolor in corpore non sentitur*: et hanc passionem tristitiae dicimus in anima Christi fuisse. Non solum autem imaginatio, sed etiam *ratio inferior* nociva corpori apprehendit: et ideo etiam ex apprehensione inferioris rationis... poterat *passio tristitiae* habere locum in Christo, inquantum scilicet mortem et aliam corporis laesionem inferior ratio apprehendebat ut noxiam et appetitui naturali contrariam...» (36).

12.—*Suma Teológica.*

Revisamos, al final, la exposición de la Suma Teológica para ver si efectivamente hay homogeneidad con las demás obras o cambio de pensamiento especialmente en la I-II.

Prima Pars

En la cuestión 59, art. 4, sol. 3 declara que el objeto del apetito concupiscible «*est bonum delectabile secundum sensum*». Se sigue hablando de las «delectationes carnales» que provocan las concupiscencias (37). En la cuestión 64, art. 3 —Utrum dolor sit in daemonibus— reconoce en los demonios dolor de la voluntad, no dolor-pasión, que sería del apetito sensitivo (que no tienen). Es un dolor afectivo, del orden de la tristeza envidiosa, etc. No se trata por tanto de dolor corporal. Las mismas expresiones encontramos en la cuestión 78, art. 4, al hablar de los sentidos internos: «Si animal moveretur solum propter *delectabile et contristabile secundum sensum,* non esset necessarium ponere in animali nisi apprehensionem formarum quas percipit sensus, in quibus delectatur aut horret. Sed necessarium est animali ut quaerat aliqua vel fugiat, non solum quia sunt convenientia vel *non convenientia ad sentiendum,* sed etiam propter aliquas alias commoditates et uti-

(36) Cap. 232.
(37) 63. 2, ad 2.

litates sive nocumenta, sicut ovis videns lupum..., et similiter avis colligit paleam, *non quia delectet sensum,* sed quia est utilis ad nidificandum». Y al hablar del apetito irascible: «...in appetitu sensitivo et aliqua vis appetens aliquid non quod est *conveniens secundum delectationem sensus*, sed secundum quod est utile animali ad suam defensionem» (38).

El sentido obvio de estas expresiones nos dice bastante de la naturaleza esencialmente sensorial del placer y del dolor en su primera fase psicológica, Cabría, sin embargo, ampliar su sentido, transcendiendo la significación propia, para hacerles significar lo siguiente: Cuando se habla de «delectatio sensus» o «secundum sensum», etc. no se quiere decir que sea el sentido el que elicitivamente se deleite o se duela (como principio «quo», se entiende), sino que se trata más bien del placer o dolor del apetito sensitivo, nacidos del contacto sensorial con las cosas. Sería un caso de analogía de atribución extrinseca: Se dice «dolor sensus» o «delectatio sensus» por tratarse de un afecto del apetito provocado por la sensación externa.

Ciertamente no este el pensamiento de Sto. Tomás en la Primera Parte de la Suma. La delectación y el dolor sensible son algo previo a la actitud del apetito concupiscible. Es la sensación placentera o dolorosa lo que motiva la afección pasional del mismo nombre, pero de naturaleza esencialmente diversa. La sensación de placer o de dolor, cuanto más viva, más penetrante, más sensible, etc., es más perfecta, y revela una naturaleza también más perfecta. En Cristo obtuvo el máximum de perfección. No se puede decir lo mismo de los actos del apetito concupiscible, que, en el hombre, se valoran atendiendo no sólo sus dimensiones específicas, sino también a las exigencias humanas de moderación, racionalidad. En una palabra; una cosa es la sensación de dolor o placer ante un estímulo del orden que sea, y otra cosa bien distinta (aunque conexa) es la reacción emocional o pasional provocada por el dolor o el placer. Nos lo dirá con toda precisión Sto. Tomás al hablar de estas vivencias en el estado de inocencia:

«Dicendum quod bestiae carent ratione. Unde secundum hoc homo in coitu bestialis efficitur, quod delectationem coi-

(38) 81, 2, ad, 2.

tus ratione moderari non potest. Sed in statu innocentiae nihil hujusmodi fuisset quod ratione non moderaretur: *non quia esset minor delectatio secundum sensum,* ut quidam dicunt (*fuisset enim tanto major delectatio sensibilis, quanto esset purior natura et corpus magis sensibile*); *sed quia vis concupiscibilis non ita inordinate se effudisset super hujusmodi delectatione, regulata per rationem, ad quam non pertinet ut sit minor delectatio in sensu, sed ut vis concupiscibilis non immoderate delectationi inhaereat*; et dico immoderate, praeter mensuram rationis. Sicut sobrius in cibo moderate assumpto *non minorem habet delectationem* quam gulosus; *sed minus ejus concupiscibilis super hujusmodi delectatione requiescit.* Et hoc sonant verba Augustini, quae a Statu innocentiae non excludunt magnitudinem delectationis, sed ardorem libidinis et inquietudinem animi» (39).

Prima Secundae

Es en esta parte de la Suma Teológica donde surge la mayor dificultad o, al menos, donde la encontraron de hecho algunos comentadores. Sto. Tomás habría abandonado aquí la idea del dolor-sensación, reduciéndolo al marco de lo afectivo. El dolor- —como el placer— está condicionado por el factor sensorial, pero es algo esencialmente distinto de él y psicológicamente posterior, como la volición es distinta del juicio que la condiciona y al que sigue genéticamente.

Intentaremos ver si existe realmente este cambio de pensamiento.

En la *Prima Secundae* se habla mucho de la naturaleza del dolor, de sus causas y de sus efectos, bien sea explicitamente, bien sea equivalentemente al hablar de su contrario, el placer.

En primer lugar, hemos de hacer una precisión de terminología. El término «dolor» tiene, en Sto. Tomás, una acepción genérica, común a todos los estados psicológicos ante un mal que nos hiere de alguna manera, en el cuerpo o en el alma, objetiva o subjetivamente (molestia, desagrado, malestar, dolor, pesar, tristeza, pena, angustia, náusea, etc.), y tiene otra acep-

(39) 98, 2, ad 3.

ción más específica, significando («quod usitatius est») el dolor corporal, es decir el dolor sentido en el tacto o a través del tacto; distinto de la «tristeza», vivencia efectiva más espiritual, nacida de un conocimiento interior, sensible o intelectual. Al primero se ha dado en llamar posteriormente dolor «físico», y al segundo dolor «moral» (denominaciones no muy científicas, por cierto).

De igual modo, la «delectatio» puede significar genéricamente toda la escala de placer, gozo, bienestar, gusto, alegría, fruición, encanto, etc., aunque también tiene su acepción propia de placer sensible, nacido de la actividad sensorial externa, en contraposición al «gaudium», exclusivamente interior, igual que la tristeza (40).

De este «dolor corporal» o «dolor del sentido» o «dolor natural» o simplemente dolor, es del que tratamos; correspondiente, en la línea de contrariedad, a la «delectación corporal» o «delectación del tacto» o «delectación de la carne», voluptuosidad» o delectación simplemente. Advirtamos, sin embargo, que en esta obra, como en las demás, Sto. Tomás sigue usando los términos «dolor» y «delectación» tanto en su acepción común como en su acepción propia.

Sobre la naturaleza psicológica de este dolor, tal como está expresado en la I-II, notamos lo siguiente:

1.° Subsisten las expresiones «dolor sensus», «delectatio sensus», «delectatio secundum sensum», «delectabile sensui», «delectabili gustui», etc.

2.° Declara muchas veces expresamente que la delectación y el dolor pertenecen a la facultad apetitiva: «Delectatio enim causatur ex hoc quod appetitus requiescit in bono adepto» (42); delectatio «nihil est aliud quam quietatio appetitus in bono» (43); «importat quietationem appetitus in bono praesupposito» (44). «Est enim delectatio quies appetitivae virtutis in aliquo bono amato, et consequens aliquam operationem» (45).

---

(40) Cfr. I-II, 35, 2, c. et ad 3.
(41) I-II, 1, 7, c.
(42) 4, 1.
(43) 2, 6, ad 1.
(44) 33, 4.
(45) 34, 1.

«Delectatio est affectio appetitus circa rem praesentem» (46). «Delectari est vis appetitivae» (47). Al preguntarse Utrum delectatio sit passio, responde: «Cum delectatio sit motus in appetitu animali consequens apprehensionem sensus, delectatio est passio animae» (48).

3.° No solamente el dolor y la delectación en general; también se afirma que el dolor y la delectación sensibles o corporales, esto es, en sentido propio, específico, pertenecen al apetito sensitivo: «Quia delectationes sensibiles (seu corporales), cum sint passiones sensitivi appetitus, sunt cum aliqua transmutatione corporali» (49). «Transmutatio corporis magis contingit ex delectationibus corporalibus, inquantum sunt passiones appetibus sensitivi» (50).

A lo largo del libro, especialmente en las cuestiones dedicadas a las pasiones de la delectación y del dolor (31-39), la naturaleza afectiva de estos movimientos queda bien manifestada. Si interesasen los números, podríamos dar casi un centenar de citas en este sentido.

4.° Incluso cuando usa las expresiones «delectatio secundum tactum», «dolor sensus», etc., el contexto parece exigir un sentido analógico en los términos, es decir, que el dolor y el placer se atribuyen al sentido *secundum causam*, originariamente, no *secundum essentiam* o elicitivamente. Así, por ejemplo, en los artículos 5 y 6 de la cuestión 31, se comparan las delectaciones corporales y sensibles con las espirituales e inteligibles, y las sensibles entre sí. Expresamente se constata que las delectaciones sensibles (del gusto, venéreas, etc.) lo mismo que las «molestias corporales», son pasiones del apetito sensitivo (a. 5), y entre ellas las mayores son las «delectaiones tactus», ordenadas a la conservación de la naturaleza animal del hombre (a. 6). Como se habla de «dolor corporis», en sentido causal, no esencial (51), también se puede hablar y se dirá dolor o «delectatio tactus» en este mismo sentido: en cuanto que el tacto induce la emoción dolorosa o placentera en el apetito.

5.° Más de una vez precisó el papel que le corresponde al

(46) 33, 2.
(47) 74, 8.
(48) 31, 1.
(49) 31, 5.
(50) 31, 5, ad 2. Cfr. et ad 3.

sentido y al apetito en los procesos del placer y del dolor. Realmente hay integración de dos actos distintos: una percepción del objeto (que puede ser una actividad, objeto de un acto ulterior) conveniente o nocivo, y una reacción de complacencia o desagrado «in qua ratio delectationis —vel doloris— completur». Lo primero pertenece al sentido; lo segundo es del apetito. Por eso, cuando se habla de dolor del sentido, no es que sea el sentido el que formalmente se duela, sino porque la sensación se requiere previamente para que haya dolor corporal o delectación en el apetito:

«Dicendum quod *in delectatione duo* sunt: scilicet *perceptio convenientis* quae pertinet ad *apprehensivam potentiam*; et *complacentia* ejus quod offertur ut conveniens. Et hoc pertinet *ad appetitivam potentiam, in qua ratio delectationis completur*» (52).

«Haec autem est differentia inter animalia et alias res naturales, quod aliae res naturales, quando constituuntur in id quod convenit eis secundum naturam, hoc non sentiunt: Sed animalia hoc sentiunt. Et *ex isto sensu causatur quidam motus animae in appetitu sensitivo*: *et iste motus est delectatio*» (53).

«Dicendum quod *dolor dicitur esse sensus, non quia sit actus sensitivae* virtutis, sed quia requiritur ad dolorem corporalem, sicut ad delectationem» (54).

6.° He aquí la naturaleza esencialmente afectiva de estas vivencias en el pensamiento vertidos en esta obra. Quedan atados todos los cabos, sin dejar lugar a equívocos. ¿Es que abandonó Sto. Tomás la idea del dolor-sensación? Esto han pensado algunos lectores de nuestro autor, y quizá así también esté juzgando el que haya leído con atención los textos que acabamos de transcribir.

No tendría que avergonzarse, desde luego ni nunca, Sto. Tomás de haber cambiado de opinión en esta cuestión. En otras ocasiones lo ha hecho, y lo ha confesado incluso. Pero los casos son contadísimos. Y no debemos contar precipitadamente entre ellos el de la naturaleza sensorial del dolor si se

(51) 35, 1, ad 2.
(52) 11, 1, ad 3.
(53) 31, 1. Cfr. et 32, 2; 32, 5.
(54) 35, 1, ad 2.

tiene en cuenta que en obras posteriores a la *Prima Secundae* se sigue hablando de impresiones sensoriales dolorosas en sí mismas, como queda expuesto.

7.° En esta misma obra encontramos afirmaciones en este mismo sentido tan precisas como las citadas anteriormente en sentido afectivista.

Tratando de distinguir los pecados, de la carne y del espíritu, establece una distinción entre la delectación espiritual y delectación corporal: «...Alia vero *delectatio est corporalis*, sive naturalis, *quae in ipso tactu corporali perficitur*: quae potest etiam dici delectatio carnalis» (55).

En la cuestión 83, art. 4, al tratar de la infección causada por el pecado de origen en las facultades, nos dice que son tres las potencias especialmente afectadas del desordén congénito: la potencia generativa, el apetito concupiscible y el sentido del tacto: las que concurren a la transmisión de la naturaleza. Entre los sentidos se señala el tacto por consumarse en este sentido la delectación de la «commixto sexualis»:

«Dicendum quod visus non pertinet ad actum generationis nisi secundum dispositionem remotam, prout scilicet per visum apparet species concupiscibilis. Sed *delectatio perficitur in tactu*. Et ideo talis infectio magis attribuitur tactui quam visui» (56). Es el mismo pensamiento que hemos encontrado en otras obras, desde el Comentario a las Sentencias. Si se señala también al apetito concupiscible, no es tanto porque sea la facultad del placer, sino porque mueve a buscar el placer del sentido.

En la cuestión 60, art. 5, hablando de los objetos de los movimientos apetitivos en orden a una clasificación de las virtudes morales, se dice que algunos de ellos «delectant tactum Son los que denomina infinidad de veces «delectabilia secundum tactum» o «delectabilia tactus», etc.

Más aún: En el tratado de las pasiones, se habla de una mitigación del dolor, «qui est in sensu», por redundancia de la contemplación intelectual (57).

8.° *Balance*.—En esta obra se afirma con insistencia, so-

(55) 72, 2.
(56) 83, 4, ad 3. Cfr. Sed contra et c.
(57) 38, 4, ad 3.

bre todo en el tratado de las pasiones, que el dolor sensible no pertenece a las potencias cognoscitivas, sino al apetito sensitivo. En la misma obra, cuestiones más adelante, se afirma, de manera no menos inequívoca, que el dolor (o delectación) se consuma en el sentido del tacto, y es esta sensación lo que mueve al apetito concupiscible a la acción.

¿Qué decir? Que Sto. Tomás reconoce en esta obra, como en las anteriores y posteriores, la existencia de un dolor-emoción (del apetito sensitivo) y de un dolor-sensación (percibido por el sentido del tacto), que mueve objetivamente al anterior. En las primeras obras, donde insistía en el carácter sensorial de estas vivencias, ya vimos consignada la existencia del dolor afectivo sensible, acto del apetito concupiscible. En la I-II, donde insiste en su carácter afectivo, mantiene la idea del dolor sensorial; incluso en los lugares donde está más explícitamente afirmada la naturaleza afectiva del dolor, como vamos a ver.

¿Por qué en el tratado de las pasiones afirma tan insistentemente la naturaleza afectiva del placer y del dolor? Porque está en el tratado de las pasiones, sencillamente. Es el lugar de estudiar los movimientos afectivos del apetito sensitivo, y el placer y el dolor son dos de las pasiones o emociones. La emoción dolorosa es algo esencialmente afectivo; no pertenece al sentido más que *secundum causam*; formalmente es del apetito concupiscible. Del dolor en esta segunda fase es de lo que se trata cuando afirma tan categóricamente que es del apetito.

No hace explícitamente esta distinción, pero no es necesario. Se trata de aquel placer que es la quietud complacida del movimiento de concupiscencia o deseo; el placer que resulta de la posesión del bien. El dolor opuesto es la inquietud afectiva o desasosiego por la falta del bien deseado. Cuando se habla de un placer o dolor sensible (sensu stricto), esta presencia o ausencia es justamente del «bonum delectabile secundum sensum»: de lo que deleita al sentido. La «delectatio» en cuestión, versa, lo mismo que la «concupiscentia», circa «bonum delectabile secundum sensum» (58).

---

(58) Cfr. 2, 6; 4, 1; 11, 1, ad 3; 30, 1; 30, 2; 30, 4, ad 3; 31, 1; 31, 2 ad 2; 32, 2; 32, 1; 32, 5; 33, 1; 34, 1; 34, 2; 34, 4; 59, 3; 77, 5, ad 2; etc.

Este dolor afectivo no es algo psicológicamente primitivo: es el producto de una reacción emocional ante una impresión conscientemente percibida (59). No es aquella impresión desagradable periférica, principio del proceso de defensa. Es lo propio de lo afectivo: seguir al conocimiento...

En el art. 1 de la cuestión 35 —Utrum dolor sit passio animae—, al responder afirmativamente hace una precisión que nos recuerda las cuestiones disputadas De Veritate: «*Dolor,* secundum quod est in appetitu sensitivo, proprissime dicitur *passio animae*: sicut *molestiae corporales proprie passsiones corporis dicuntur*». Más adelante (art. 7), comparando el dolor exterior del apetito con el dolor interior, señala una doble fase en el dolor exterior: una repugnancia al cuerpo percibida por el tacto, y una repugnancia al apetito, nacida de la anterior: «Dolor interior est ex hoc quod alquid repugnat appetitui: *exterior autem dolor,* ex hoc quod *repugnat appetitui quia repugnat corpori*».

A nuestro modo de ver, por consiguiente, no hay cambio de pensamiento en esta obra. Bastaba tener en cuenta las dos dimensiones o las dos fases del dolor sensible (sensorial y afectiva), conocidas en las obras anteriores, para no ver precipitadamente cambios de opinión en el Santo. Al fenómeno que en las obras anteriores llamaba dolor ciertamente no es el mismo que en la I-II niega que sea acto del sentido del tacto.

Secunda Secundae

No hay elemento nuevo alguno. Se sigue hablando de las «delectationes tactus» o «corporales» que mueven a la concupiscencia (60).

Tertia Pars

Reconoce la existencia de verdadero *dolor sensible en el apetito sensitivo* de Cristo, motivado por la *lesión corporal percibida por el sentido del tacto*: «Sicut autem dolor sensibilis est in appetitu sensitivo, ita et tristitia: Sed est differentia

(59) Cfr. I-II, 11, 1, ad 3; 31, 1; 32, 2; 32, 5; 33, 1; 35, 1.
(60) Cfr.,v. gr., II-II, 15, 3.

secundum motivum, sive objectum. Nam objectum et motivum doloris est laesio sensu tactus precepta» (61). Es verdad que el término dolor hace referencia explícita al acto del apetito sensitivo. Pero no se dice que el dolor sea sólo eso. La percepción sensorial que lo motiva, en otras partes se tienen por dolorosa en sí misma.

CONCLUSION

Nos parece sólidamente fundada, tanto en el examen directo del complejo doloroso, como en la versión sistemática que nos hace Sto. Tomás de él, la tesis de la integración de la vivencia del dolor sensible por una doble fase de notas esencialmente diversas: el acto sensorial (=dolor-sensación) consumado en el tacto o sentido algésico; y la reacción emotiva o afectiva (=dolor-emoción) posterior, naturalmente, al dolor-sensación y que se consuma en el apetito sensitivo. Cuando hablamos de dolor «físico» o dolor «corporal», generalmente traducimos todo el complejo doloroso, pero con referencia directa y última al dolor sensorial o táctil, periférico o interno.

La *conclusión en orden a la moralidad,* es que el dolor sensible, al ser un producto natural de un sentido externo, refractario al imperio y control humano, no es sujeto de moralidad intrínseca como lo son los movimientos pasionales, libres por participación intrínseca de la voluntad. La bondad y malicia moral no le toca más que extrínsecamente, y en esta dimensión han de ser estudiadas. Ya había notado Sto. Tomás en el Quodlibeto 4, art. 21: «In actu talis appetitus (naturalis) non potest consistere culpa sicut quod homo esuriat vel sitiat absque culpa est. Et idem dicendum est de aliis hujusmodi». El que el hombre sienta vivamente el dolor físico es signo de la perfección de su sensibilidad (Prescindimos del estado de hiperalgesia) (62). No es, sin embargo, un valor moral; es un valor natural, amoral en sí mismo, como lo es una cór-

(61) III, 15, 6. Cfr. et a. 5; 18, 5.

(62) «Quae quidem duo —(cognitio et recusatio mali)— in dolore corporali attestantur bonitati naturae, ex qua provenit quod sensus sentit, et natura refugit laesionem, quod causat dolorem» (I-II, 39, 2).

nea, un tímpano, una sensación de frío o de calor, etc. Ante un estímulo nocivo a la naturaleza, o ante un proceso de desintegración, un trastorno funcional, etc., la sensación de dolor es un valor natural: un aviso alarmante, un llamamiento urgente a la defensa, señalando muchas veces el lugar preciso del mal orgánico. Este llamamiento va al apetito. Lo moral empieza en la reacción, controlable por la razón. No es el dolor físico bueno o malo moralmente, aún el más punzante; es la actitud interior ante él donde empieza y se consume el bien o el mal moral en su doble dimensión volitiva y emocional.

El dolor físico, como valor natural subordinado al bienestar del organismo, ha de ser retenido, usufructuado, mitigado, etc., conforme a las exigencias del organismo y del sujeto integral portador. Es decir, sin ser en sí un valor moral, puede ser objeto de moralidad en cuanto a su ejercicio o control más o menos indirecto: bajo el aspecto existencial. Aquí termina el intento de nuestro trabajo.

Fr. Victorino RODRIGUEZ, O. P.

¿Obliga en conciencia la ley civil?

Desde la constitución de la sociedad ha revestido siempre la mayor importancia el acatamiento a la ley por ella establecida. Con el correr del tiempo, y a medida que se perfecciona dicha sociedad, se multiplica el número de sus leyes, de modo que éstas envuelven al individuo con sus mallas en casi todos los pasos de su vida. De ahí la necesidad de tener ideas claras sobre la actitud que debe adoptarse frente a ellas y de portarse en consecuencia.

Los moralistas han tratado siempre de fijar la obligación que tiene el ciudadano de adaptarse a las leyes, y todos más o menos han coincidido en que éstas obligan en conciencia. Y es que los testimonios de la Sagrada Escritura y la decisión de la Santa Sede no dejan lugar a otra solución. Pero luego, de aplicar éste principio, le han desvirtuado con distingos, con falsos supuestos y torcidas interpretaciones, de modo que, según ellos, gran parte de las leyes no obligan en conciencia, sino únicamente a sufrir la pena que lleva consigo la infracción de las mismas.

Trataré, pues, de hacer ver: 1.° que, en principio, la observancia de la ley civil obliga en conciencia, 2.° que, cuando no hay impedimento alguno, o hay sólo impedimento ligero, la ley civil obliga siempre en conciencia, aún antes de la aplicación de la pena, 3.° que, si se interpone algún grave perjuicio para el individuo, deberá éste o no deberá cumplir la ley, según los casos que se irá indicando. Así, pues:

I

EL CUMPLIMIENTO DE LA LEY CIVIL OBLIGA EN CONCIENCIA

Sobre ésta afirmación no hay por qué insistir gran cosa, pues, así como suena, es admitida por todos. Sin embargo, bueno será alegar los fundamentos en que se funda, ya que de su recta exposición se deduce la verdad de la segunda.

San Pablo es explícito en varios textos, sobre todo en éste: «Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit; non enim est potestas nisi a Deo; quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt. Itaque qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit. Qui autem resistunt, ipsi sibi dannationem acquirunt... Ideo necessitate subditi estote, non solum propter iram, sed etiam propter conscientiam» (Rom., 13). Es decir, no sólo por temor a la pena, sino también por deber de conciencia. No admite, pues, ninguna ley pura y exclusivamente penal.

Una decisión de la Santa Sede aclara aún más y amplía ésta doctrina de San Pablo. A una consulta hecha por el Vic. Apost. de Siam sobre si obliga la ley civil que prohibía el comercio del ópio bajo pena de muerte, la S. Cong. de Propaganda Fide respondió como sigue: «Christianos teneri ad observantiam civilium legum, etiam si latae fuerint a principibus infidelibus, dummodo istae christianae religioni et morali evangelicae non opponantur, nullus est dubitandi locus nullumque dubitationi locum relinquit Apostolus, qui, nulla facta inter sublimiores potestates distinctione, inquit: Omnis anima... Ex hoc apertisimo testimonio manifestum est summos in civili gubernio imperantes suis subditis ferre leges posse, quae eos etiam in conscientia obligent. Quod ratio etiam suadet boni publici, arcendi scilicet a civilibus societatibus anarchiae monstrum, cane pejus et angue; et praeclara commendant exempla primorum christifidelium, qui civilibus gentilium principum legibus obtebperarunt, quousque sine fidei bonorumque morum dispendio id facere potuerunt» (Collect. de Prop. Fide, n. 815, ed. 1907).

Como puede verse, al deber de obediencia, indicado por San Pablo, añade la obligación de procurar el bien común. Así entendieron también la ley civil los cristianos en los primeros siglos.

II

EL SUBDITO DEBE, EN CONCIENCIA, OBSERVAR LA LEY CIVIL, CUANDO NO SE LE SIGUE NINGUN PERJUICIO O SE LE SIGUE SOLO PERJUICIO LEVE.

Ante todo, bueno será tener noción clara de lo que es la ley civil. Sto. Tomás define así la ley en general: «Ordinatio rationis ad bonum commune ab eo qui curam communitatis habet promulgata». Añádase a las palabras «bonum commune» éstas otras «temporale», y tendremos la definición de la Ley Civil.

De esta definición claramente se sigue que con toda infracción de la ley civil se perjudica al bien común. Así, pues, toda la cuestión se reduce a ésto: ¿Es obligatorio no perjudicar al bien común? Cuestión de máxima importancia, pero que no encuentro lo bastante dilucidada en ningún trabajo. Es cierto que, a veces, se hace referencia a ella, que en otras ocasiones se antepone el bien común al interés particular, etc. Pero un tratado sistemático y una solución aplicable a cada caso no se encuentra en parte alguna.

Trataré, pues, de colmar ésta laguna del mejor modo que pueda.

Comencemos por el origen y fundamento moral del bien común. Dios, al formar al hombre, le comunicó tendencia a la asociación, por medio de la cual obtuviera ayuda de los demás para satisfacer sus múltiples necesidades. Esta asociación comienza con la familia y se va luego extendiendo a otros grupos mayores, según sus conveniencias y necesidades. De modo que, siendo él ayudado por los demás, es muy justo que él les ayude a ellos en la misma medida (do ut des, facio ut facias, do ut facias, facio ut des). Ahora bien; la justicia es una virtud, y toda virtud obliga en conciencia.

Viene luego la constitución de una sociedad política, en la cual se nombran funcionarios encargados de legislar y de hacer cumplir las leyes en interés del bien común. Estos, por regla general, son hombres competentes, que trazan las normas que han de seguirse para conseguirle. De modo que si antes no se conocían más que a medias las obligaciones y medios de procurar dicho bien común, ahora se conocen mucho más

perfectamente, pues, según reza el adagio, «peritis in artes credendum est». Se exceptúa naturalmente el caso de que la ley sea injusta, inepta, imposible, etc. Aunmenta, por lo tanto, la obligación de respetarle, por conocerse ya mejor los medios para conseguirle. Pero aumenta ésta obligación sobre todo porque Dios ha sancionado la constitución de esa sociedad, y así se añade una razón más, un motivo más, que es la obligación de la obediencia.

Quedamos, pues, y esto es lo que más importa subrayar, en que siempre y en todo lugar, subsiste la obligación primordial de procurar el bien común y, por lo tanto, la obligación moral de respetar las leyes, aún sin contar la obligación que impone la obediencia.

Frente a esto se objeta que hay leyes solamente penales y que, al menos, en algunos países como los comunistas, en que los legisladores no se cuidan para nada de la conciencia, todas las leyes serán puramente penales, cuya transgresión, como es sabido, no implica ninguna culpa, sino únicamente la obligación de sufrir la pena correspondiente. Que así interpreta el pueblo muchas leyes, como las de derechos de aduana, la pesca y caza en tiempo de veda, y tantas otras.

Ciertamente que tratándose de la ley verdaderamente penal, no se comete ninguna culpa contra la obediencia, pero sí contra la obligación de procurar el bien común, como he dicho antes, subsiste siempre y en todo caso. Y no olvidemos tampoco la decisión de la Santa Sede.

Pero hay más. Está por ver que el pueblo interprete las leyes en esa forma, pues ciertos indicios dan a entender lo contrario. Por ejemplo, si ve a un sacerdote trasgredir una ley civil, recibe mayor o menor escándalo (y de ésto podría yo citar algunos casos). Tampoco le gusta a nadie aparecer como transgresor, y se tendría por ofendido si se le tachara de tal, de contrabandista, pongo por caso. En fin, tanto los legisladores como los funcionarios encargados del cumplimiento de las leyes llevan a mal que éstas sean conculcadas. El pueblo no sabrá discernir si es cuestión de ley penal, deber de conciencia o de bien común; pero ve en confuso que hay en esa transgresión algo de anormal y de menos correcto en moral. Y es ésto tanto más extraño cuanto que la transgresión halaga su egoísmo y los moralistas le autorizan a ella.

De todos modos, el pueblo no es infalible, y, dado caso que creyera lícita la transgresión, habría que enseñarle sus deberes, como se hace con los demás puntos de la doctrina cristiana.

Se añade además, que así como en algunos institutos religiosos la transgresión de la regla y constituciones no obliga a culpa, sino sólo a la pena, del mismo modo, cuando el legislador no menciona para nada la conciencia, se puede aplicar esta misma norma a la ley civil.

Los que así opinan muestran no haber comprendido bien el espíritu de la regla y constituciones de dichos institutos. En efecto, el religioso está obligado por su estado a caminar a la perfección, y la regla y las constituciones le señalan el camino más seguro para llegar a la misma. El faltar, pues, a ella no será pecado de inobediencia, pero sí de irreligión, ya que no es caminar a la perfección el seguir una vía opuesta a la verdadera.

Así que la ley penal, por ser penal, no excluye necesariamente el pecado, aunque después se cumpla la pena.

Por último, se afirma que para guardar el orden y asegurar el bien común, basta la ley penal, sin necesidad de recurrir a ninguna imposición moral.

Me permito opinar lo contrario, viendo con cuánta facilidad se falta a cualquier regla, aunque se la tenga por obligatoria en conciencia. En efecto, de cada diez infracciones difícilmente se podrán castigar cinco, ya que, como dice el refrán, donde está la ley está la trampa. Y confiados en esa casi impunidad, timoratos y no timoratos perderán todo respeto a la ley.

Quedamos, pues, en que, cuando no haya impedimento alguno o haya sólo algún impedimento ligero, el súbdito está obligado en conciencia a cumplir la ley.

Visto ya que toda la ley obliga en conciencia, cabe preguntar ahora en qué grado de culpabilidad incurre el que por despreocupación, indiferencia o mala voluntad osare quebrantarla. La respuesta es muy sencilla. Si se falta en materia grave, la culpa será igualmente grave; pero si se faltare sólo en materia leve, la culpa será también leve. Si además concurrieran a la infracción otros elementos pecaminosos como la pasión o desprecio formal de la ley, la culpa podría ser grave aún en materia leve. Pero esto es ya otra cuestión.

III

EN CASO DE IMPEDIMENTO NOTABLE PODRA O NO PODRA EL SUBDITO FALTAR A LA LEY, SEGUN SEAN LAS CIRCUNSTANCIAS

Espero que el lector no vea contradición alguna entre esta afirmación y la precedente, pues se trata de casos muy diversos. En efecto, el fin primitivo de formar la asociación era la protección y fomento del bien común y, por lo tanto, de todos y de cada uno. Pero se daría con frecuencia el caso de que en ciertas situaciones se viera el individuo en grandes apuros, de los cuales no pudiera librarse sino era faltando alguna vez a dicha norma del bien común. En tal caso convenía a dicho bien común, si no era por ello muy prejudicado, el faltar a lo convenido, pues de ese modo todos quedarían a cubierto de semejantes trances.

Al sobrevenir después la ley, se tropezaba con el mismo problema, y naturalmente, la solución tenía que ser en el fondo la misma. Afortunadamente en este punto todos los moralistas están de acuerdo.

Así, pues, pueden darse dos casos: o que los intereses del súbdito y del estado estén en pugna en asuntos de grande importancia para ambos, o que dichos intereses sean muy importantes solamente para el súbdito.

En el primer caso es claro que deben prevalecer los intereses del estado, por lo mismo que el interés de muchos debe prevalecer sobre el de uno o algunos pocos. Ejemplo clásico, el del centinela en tiempo de guerra.

En el segundo ocurre lo contrario, por la razón indicada. Y así es ya axioma que la ley positiva no obliga, con grave detrimento, y ese axioma se aplica no sólo a la ley eclesiástica sino incluso a la divina (ej., la integridad de la confesión). Con mayor razón, pues, dejará de obligar la civil.

En resumen: la ley civil obliga siempre en conciencia, a no ser cuando se trate de serio perjuicio para el individuo en materia que no afecte gravemente a los intereses del estado.

Antes de terminar, no estará demás el aplicar éstos principios a las entidades que componen la nación. Son éstas la pro-

vincia, el municipio, la aldea, la familia y el individuo. Pues bien; cuando estén en conflicto los intereses de dos de éstas entidades, ¿cuál de ellas debe prevalecer? Los de la entidad mayor, por lo mismo que ésta representa los intereses del mayor número. Habrá que exceptuar, sin embargo, el caso de antes, es decir, si los intereses de la entidad menor son para ella de notable importancia y de poca los perjuicios que sufra la superior.

Fr. Eduardo GONZALEZ, O. P.

COMENTARIOS

Nota crítica acerca de Domingo de Baltanás y de su proceso inquisitorial *

Recientemente se han publicado algunos estudios en que se trata de aclarar la vida, escritos y doctrina de este personaje un poco enigmático. En especial quiero recordar el excelente trabajo del señor Sainz Rodríguez, *Una apología olvidada de San Ignacio y de la Compañía de Jesús por fray Domingo de Valtanás, O. P.*, que se inserta en el número extraordinario de «Archivum historicum Societatis Jesu», 25 (1956), 156-178, dedicado a San Ignacio con motivo del cuarto centenario de su muerte. También el padre Alvaro Huerga se ha ocupado repetidas veces de él, la última en el artículo publicado en esta misma revista con el título, *El beato Avila y el maestro Valtanás: dos criterios distintos en la cuestión disputada de la comunión frecuente*; «La ciencia tomista», 84 (1957), 425-457.

Estudios elaborados sobre un campo por explorar, contribuyen a esclarecer aspectos parciales de extraordinario interés en la vida de aquel religioso. Pero es lástima que se limiten al análisis de lo que anda impreso o era ya conocido, sin adentrarse por la investigación de fondos inéditos, que proyectarían más luz y obligarían seguramente a variar las conclusiones.

No vamos a intentarlo tampoco nosotros ahora. Baste hacer algunas indicaciones sumarísimas para evitar que prevalezcan creencias equivocadas con peligro de repercusión sobre otros puntos de capital importancia.

---

* Los antiguos escribían indistintamente Baltanás o Valtanás. Tampoco entre los modernos hay en ello conformidad. Pero como se trata de apellido toponímico, creo más acertado escribir Baltanás, según lo hacemos al referirnos al pueblo de ese nombre y del que nuestro religioso, aunque nacido en Villanueva del Arzobispo (Jaén), traía su origen.

Comencemos asentando que Baltanás profesó en San Esteban de Salamanca, a 28 de septiembre de 1508. Así lo atestigua el padre José Barrio, probabilísimamente con el registro de profesiones a la vista (1). Al erigirse la provincia de Andalucía en 1514 por desmembración de la de España quedó asignado a la nueva. Pero conservó siempre afecto a su convento de origen. Y así por iniciativa suya o al menos teniendo en ello intervención muy principal, los duques de Béjar don Francisco de Zúñiga Guzmán y Sotomayor y doña Teresa de Zúñiga y Guzmán su mujer, de los que Baltanás era consejero espiritual, ofrecieron fundar anejo al convento de San Esteban un colegio titulado de Santo Domingo de la Cruz, dotándolo con cinco cuentos de maravedís, según escritura que se formalizó a 18 de junio de 1533. Constaría esta institución, según las constituciones primitivas, de 30 colegiales religiosos, veinte de la provincia de Andalucía y diez de la de España o Castilla.

Por bula de Clemente VII su fecha 24 de febrero de 1534 se autoriza a Baltanás para que, de acuerdo con los dos provinciales respectivos, pueda hacer estatutos para el colegio. Las obras del mismo comenzaron hacia 1532. Ello motivó un viaje de Baltanás a Salamanca, donde lo encontramos a 27 de julio de dicho año tratando de parte de la duquesa de Béjar con los padres de San Esteban sobre aquella formación. «Por cuanto al presente el dicho fray Domingo de Baltanás hace edificar un colegio en esta dicha ciudad cerca del monasterio de San Esteban della...», se dice en la escritura, se fijan en ella los límites del solar para la fundación (2).

Se comenzó la fábrica del colegio con suntuosidad, según lo atestigua la fachada que aún se conserva orientada al poniente en un inmueble situado al mediodía del monasterio.

Fijadas las condiciones, la provincia de Castilla aceptó la fundación en el Capítulo provincial celebrado en San Esteban mismo por septiembre de 1535. Transcribamos aquí sus propias palabras:

«Acceptamus collegium Sancti Dominici in hac civitate Salmantina fundatum ab illustrissimis dominis ducibus de Bejar

---

(1) *Historiadores de San Esteban de Salamanca,* edición del P. J. Cuervo, tomo II (Salamanca, 1914), p. 521.

(2) Madrid, Archivo Histórico Nacional, Clero, leg. 5938.

et incorporamus provinciae nostrae ut sit subjectum in spiritualibus et temporalibus, et approbamus et confirmamus concordiam et conditiones factas et compositas inter collegium et conventum Sancti Stephani. In quo collegio futurae sunt triginta praebendae pro triginta studentibus, ex quibus viginti sunt assumendi perpetuo ex provincia Betica, decem autem ex provincia nostra, pro quibus assignamus novem conventus unde eligi debent decem studentes scilicet, conventus Salmantinus unde assumantur duo, conventus Placentinus, conventus de Carrion, conventus Sancti Sebastiani, conventus de Truxillo, conventus de Galisteo, conventus de Tordesillas, conventus de Mombeltran, conventus Sanctae Catharinae de la Vera, ex quibus eligendi sunt singuli fratres studentes secundum formam traditam in statutis ejusdem collegii. Sed prima provisio praebendarum hujus provinciae fiat a reverendo patre nostro (provinciliali) pro arbitrio suo» (3).

En el mismo Capítulo se manda celebrar a cada sacerdote una misa en sufragio de los duques de Béjar, «qui collegium novum Sancti Dominici Salmanticensis erexerunt et amplis proventibus dotaverunt».

La institución se puso en marcha y estuvo en vigor durante algunos años, puesto que en el mismo Capítulo y en los 1541 y 1543 se consigna la muerte de colegiales en él.

No obstante lo dicho, en uno de los registros del general Francisco Romeo con fecha de tres de diciembre de 1548 se lee esta partida: «Reverendis provinciali, priori Sancti Stephani et rectori Sanctae Crucis Salmantinae in virtute Spiritus Sancti et sub poenis arbitrio reverendissimi praecipitur ne audeant quidquam attentare aut immutare contra constitutiones ducis et ducissae de Bejar, fundatorum dicti collegii, scilicet quod tantum fratres de provincia Betica et de monasteriis in dominio eorum positis sint in dicto collegio» (4).

El historiador padre Barrio, que suele puntualizar bien sus asertos, dice que al morir uno de los duques, el otro no quiso dar más que la mitad de lo prometido. «Con esta novedad —prosigue él— se consultó a teólogos y juristas si la Religión estaba obligada a mantener el colegio. Determinaron que sí, pero

(3) Roma, Archivo General de la Orden de Predicadores, IV-28, fol. 148.
(4) Ejemplar manuscrito de las actas capitulares en mi poder.

que el número fuese sólo de quince colegiales. Lo que se había prometido no se llegó a poner en renta, y en la vida de los duques pagaban de las suyas lo que correspondía al principal que habían prometido; y así faltando la renta, se extingió el colegio, que duró algunos años y tuvo algunos insignes sujetos, entre ellos el padre fray Domingo de Vico, que murió mártir, como se puede ver en su vida en la *Historia de la Orden*, quinta parte, libro segundo, capítulo 64» (5).

Baltanás no fué provincial de Andalucía, aunque lo diga el historiador jesuíta Juan de Santibáñez en un pasaje recogido por Gallardo y reproducido por Sainz Rodríguez.

En cuanto a su proceso inquisitorial, consta que estaba concluso y el reo encarcelado para 1560. En la «Relación de las personas que quedan en las cárceles y del estado en que están sus negocios», correspondiente a aquel año, y enviaba el tribunal sevillano al Consejo, figura entre los *conclusos*: «Fray Domingo Baltanás» (6). Mas por motivos que en parte podemos suponer y en parte nos son del todo desconocidos, se tardó todavía más de dos años en dar la sentencia. A tres de abril de 1562 volvían a escribir de Sevilla al Consejo: «Los procesos de fray Domingo de Baltanás y de Gómez y de Andrés de Portugal se han visto y en los votos ha habido discordancia. Enviámoslos a V. S. para que mande lo que se debe hacer» (7).

Sainz Rodríguez aventura un juicio acerca de los motivos de este proceso, avanzando resueltamente en la directriz apuntada hace años por Bataillon. La persecución de Baltanás —escribe— casi coincide «con el momento cumbre de la reacción antimística representada por la publicación del Indice de Valdés (1559), inspirado doctrinalmente por las ideas de Melchor Cano. Una vez adoptada esta política por la Inquisición, nada más lógico que el choque con Valtanás, que con una ingenuidad rayana en la inconsciencia había ido tocando en sus libros todos los puntos *neurálgicos* doctrinales objeto de la controversia entre los partidarios de una reforma ortodoxa y católica

(5) *Historiadores*, tomo II, p. 580.
(6) Archivo H. N. Inquisición, leg. 2072, núm. 2.
(7) Ib.

y los defensores de la posición conservadora tradicional, enemigos de *novedades* y contrarreformistas intransigentes» (8).

Aparentemente así es. El dominico se sitúa de ordinario en materias doctrinales y literarias en las avanzadas de la reforma ortodoxa. Pero no se ha reparado en que el exponente programático de aquella ofensiva inquisitorial, el Catálogo de 1559, no menciona ninguna de las veinte publicaciones que circulaban ya de Baltanás. Sus actuaciones literarias, doctrinales e ideológicas no pudieron motivar, por tanto, un proceso contra la persona. Aun suponiendo que en esos libros hubiera alguna sombra de delito, antes de proceder contra el autor, se hubiera mandado recogerlos, examinarlos y prohibir, si era preciso, su circulación. Nada de esto se da en nuestro caso. Luego debemos concluir que las cosas iban por otro camino.

En efecto, entre los papeles de Inquisición se conserva un extracto de aquel proceso. En él los cargos probados contra el reo se refieren preferentemente a su proceder y conducta moral en asuntos que atañían más o menos directamente al Santo Oficio. Por ellos fué condenado, reconociendo él sus faltas y sometiéndose humildemente.

Si confrontamos ese proceder con el que se refleja en sus escritos y con lo que por otra parte atestigua la historia de sus actividades apostólicas mejor conocidas, llegamos a la conclusión de que se debatían en él las anomalías de un complejo morboso que se va acentuando con los años y que alternativamente le arrastraba a extremos de discutible probidad. Pretender asignarle las características de un tipo normal y juzgarlo conforme a ellas, es dejar sin explicación uno y otro aspecto, que de manera tan destacada se revelan a través de su larga vida. La carta que reproducimos al final de esta nota es una nueva muestra, por cierto bien sintomática, de esas extremosidades que desconciertan a quien no anda prevenido.

Expongamos ante todo la situación en que se encontraba el reo después del proceso. La sentencia que recayó sobre él y su intimación al interesado, sacado todo ello del expediente procesal decía así:

---

(8) Sainz Rodriguez, artículo citado, p. 161. Cf. Bataillon, *Erasmo y España*, traducción española (México-Buenos Aires), tomo II, p. 135-137.

«Christi nomine invocato, fallamos, atentos los autos y méritos del dicho proceso, que por la culpa que dél resulta contra el dicho fray Domingo de Baltanás, le pudiéramos condenar a muy grandes y graves penas. Mas por muchos y buenos respectos que a ello nos mueven y atento el mucho tiempo que ha estado preso, lo debemos penitenciar y penitenciamos a que hoy día de la data desta nuestra sentencia salga a la capilla de señor San Jeorge en este Castillo de Triana con su túnica y escapulario bajo sin le poner encima de la cabeza, y con una vela de cera en las manos en forma de penitente, a donde en presencia de doce frailes de la Orden de Santo Domingo oya la misa que allí se dijiere, estando en pie sin se humillar, si no fuere cuando alcen el santísimo Sacramento. E acabada la misa en presencia de dichos frailes le sea leída públicamente esta nuestra sentencia y abjure de vehemente sospechoso y otra cualquier especie de herejía, e le deponemos de todas sus órdenes y oficio clerical para que perpetuamente no pueda predicar, confesar ni celebrar, y le privamos de voz activa y pasiva en cualquier casa y monesterio do estuviese, e le condenamos a que esté recluso y tenga cárcel irremisible por todos los días de su vida en un monasterio de su Orden cual por nos le será señalado, del cual no pueda salir en manera alguna; e que confiese e comulgue a los tiempos que el convento confesare y comulgare, e ayune todos los viernes por todo un año siguiente después de la pronunciación desta nuestra sentencia, y que todos los días de su vida rece cada viernes los salmos penitenciales; lo cual todo haga y cumpla y no lo quebrante ni parta dello so pena de impenitente relapso. E por esta nuestra sentencia definitiva juzgando ansí le sentenciamos, pronunciamos e mandamos en estos escritos y por ellos. El licenciado Andrés Gasco. El licenciado Juan de Ovando. El doctor Pazos.

«Dada y pronunciada fué esta sententia desta otra parte contenida por los señores inquisidores apostólicos y ordinario que en ella firmaron sus nombres en el Castillo de Triana en la capilla de San Jeorge jueves en la mañana veinte y cinco dias del mes de bebrero de 1563 años, estando presentes el dicho reo fray Domingo Baltanás y los muy reverendos padres fray Bernardino Vique, prior de San Pablo, fray Alonso de la Muela, prior de Regina, fray Alonso Chacón, rector del colegio de Santo Tomás y fray Juan de Ochoa y fray Pedro Arias,

fray Juan Niño de Sotelo, fray Sebastián de Morales. fray Gaspar de Muela, fray Hernando de Aldama, fray Gaspar de Cabrera, fray Mateo de Solís, frailes de la dicha Orden de Santo Domingo, moradores en esta ciudad, e Juan de Vargas, cura de Santa Ana de Triana, en presencia de los cuales el dicho fray Domingo Baltanás oyó la dicha misa contenida en esta sentencia según e de la manera que en ella se contiene. Y se leyó la sentencia a altas e inteligibles voces en haz del dicho fray Domingo Baltanás y en presencia de todos los sobredichos, de lo cual fueron testigos don Luis Sotelo, alguacil deste santo Oficio y Alonso del Cubillo y Andrés de Carvajal notarios del secreto deste santo Oficio. Pasó ante mi, Eusebio de Arrieta, notario del secreto» (9).

A continuación abjuró Baltanás de vehementi y prometió guardar lo que se le ordenaba, firmándolo de su nombre. Se le señaló para su reclusión el convento de las Cinco Llagas de Alcalá de los Gazules, para donde partió el mismo día 25 de febrero acompañado de un familiar del Santo Oficio, el cual lo entregó al prior del convento fray Andrés Daza, según atestiguó el notario Juan Fuentes, escribano público de aquella localidad por merced del duque de Tarifa.

Tan rigurosa sanción después de casi tres años de cárcel, tratándose de un anciano que contaba ya 75 años, que se había visto favorecido con la amistad y estima de una buena parte de la nobleza andaluza y que estaba en las mejores relaciones con los jesuítas de aquella región, atestiguan su grave culpabilidad. Y ante la evidencia de los hechos no cabe invocar pretextos para atenuar sus faltas.

Todavía hubo en el Consejo de Inquisición quien sospechó que en la imposición de penas el tribunal sevillano se había mostrado demasiado blando. Reproduzcamos la correspondencia cruzada meses después entre aquella audiencia y el Supremo, que proyecta alguna luz sobre el pasado de Baltanás.

El Consejo de la Inquisición de Sevilla a 30 de abril de 1563: «Reverendos señores: Vimos vuestra carta de 19 del presente y lo que por ella decís en lo tocante a fray Domingo de Baltanás. Y holgáramos más que en particular nos avisárades a

(9) Archivo H. N. Inquisición, leg. 2943.

quién entregastes al dicho fray Domingo para que lo llevase al monasterio de Santo Domingo de las Cinco Llagas de Alcalá de los Gazules, y si le llevó el alguacil desa Inquisición, o si lo entregastes a algún familiar desa Inquisición para que lo llevase, y a quién se entregó dicho fray Domingo de Baltanás en el dicho monasterio y la instrucción que enviastes al prior de aquella casa de la orden que había de guardar el dicho fray Domingo en el cumplir su penitencia, y de las causas que os movieron a lo enviar a aquel monasterio. Porque por acá no ha faltado a quien ha parescido estuviera mejor en otro lugar más público para que se entendiera como cumplía su penitencia y que la estaba cumpliendo por le haber sido impuesta por este Santo Oficio, y que en el dicho monasterio estaba como penitente y no como fraile» (10).

A esta carta responden los inquisidores de Sevilla: «Reverendísimos muy ilustres señores: La carta de V. S. de 30 de abril recibimos en diez de mayo. Y en lo tocante a fray Domingo de Baltanás y las causas que nos movieron a recluirle en aquel monesterio de Alcalá de los Gazules fueron porque allí estaba apartado de los monesterios de monjas a donde él había tenido su trato y comunicación, y por apartarle buen espacio de esta ciudad, y de otros pueblos principales de esta Andalucía, por la amistad y conversación que en ellos tenía con muchas personas e señoras de título, y porque aquella villa está bien apartada de todas estas cosas, e así mismo por tener entendido que los mismos prelados de su Orden cuando quieren desterrar algún religioso le echan en aquel monesterio como casa donde hay muy pocos regalos y visitaciones, e aun el mismo fray Domingo de Baltanás estuvo en aquella casa recluso por su prelado, como consta de su proceso. E así por quitar molestias e importunaciones que pudiera haber de muchas personas, le enviamos aquel mesmo día acabando de leerle la sentencia al dicho monesterio y le llevó luego un familiar de este Santo Oficio llamado Cristóbal Pérez con vara de justicia con dos treslados del *Fallamos* de su sentecia, el uno para el dicho fray Domingo para que entendiese bien lo que había de guardar, y otro que diese al prior del dicho monesterio que supiese en lo

(10) Ib.

que el dicho fray Domingo iba condenado. Y le escribimos al dicho prior que ficiese que el dicho fray Domingo guardase aquello; y si viese o entendiese otra cosa, nos diese aviso, como V. S. verá por el treslado del dicho *Fallamos* y por los autos de cómo fué entregado al dicho familiar y por la fe de cómo le entregó al dicho prior. Creemos que si algunos inconvenientes hay de estar allá apartado, que mayores los hubiera de estar en cualquier parte de Andalucía donde pudiera tener comunicaciones o inteligencias con personas de las muchas que hay en ella que tienen con él devoción; e aun no dejamos de sospechar que podría ser que el decir que estuviera mejor en otra parte más pública tenga origen de algunas de las tales personas, aunque a nuestra noticia no ha venido cosa alguna más de lo que V. S. ha escripto. Y por entonces no se le mandó al dicho fray Domingo Baltanás que no se comunicase por cartas ni por palabra con persona alguna, si no fuese con los religiosos del dicho monesterio, sin nuestra licencia y mandado por parecernos que no sería necesario. Si a V. S. pareciere que se le debe mandar, así cerca desto como en lo demás podrá V. S. enviarnos a mandar lo que sea servido».

Al margen de la carta y frente a esta última claúsula escriben los del Consejo: «Que parece que fuera bien se le mandara no tratara de comunicarse por cartas con nadie, y así se haga, ni con personas de fuera del dicho monesterio». Pero en la respuesta enviada a los inquisidores sevillanos a 30 de mayo nada se dice sobre el particular. Unicamente les hacen saber que «ha parecido que la entrega que se hizo de su persona al prior del dicho monesterio se hiciera delante de todo el convento para que todos lo supieran y entendieran, por el inconveniente que hay de mudarse los priores cada día, y que quedaba a cargo del prior y convento, y que el prior que entra ha de tener la misma cuenta que el que saliere. Y así será bien que proveais en ello como mejor os parecerá» (11).

Retirado en el convento de Alcalá, este religioso, a pesar de las anomalías de su temperamento, o tal vez a impulso de ellas, había emprendido una vida austera en extremo, lamentando tan sólo no poder dedicarse al ministerio. Llevaba allí

(11) Ib.

dos años cuando acertó a pasar de visita el obispo de Cádiz, don García de Haro. Habló con él el penitenciado, que debía de serle ya conocido, y logró interesarle para que interpusiese su mediación. El prelado escribió sobre ello al inquisidor general Fernando Valdés y al licenciado Diego de Espinosa, del Consejo Real, a cuya presidencia sería promovido al año siguiente. Desconocemos la carta dirigida al arzobispo. En cambio la enviada a Espinosa, altamente revelara, la hemos encontrado en el British Museum (Add. 28. 334, fol. 3). Dice así:

«Muy magnífico señor: Andando visitando mi obispado fuí a Alcalá de los Gazules, donde hallé al padre fray Domingo Baltanás en un convento de su Orden, que allí está haciendo la penitencia que el Santo Oficio le mandó. Y cúmplela tan bien que, mandándole ayunar cada viernes, lo hace cada día; y mandándole comulgar cada quince días, lo hace cada día, y así en todo lo demás. Vile con deseo de acabar la vida en el oficio que siempre la ha gastado, que ha sido decir misa y predicar. Yo deseo en todo el extremo del mundo consolalle y ayudalle en esto. Hame parescido V. M. uno de los mejores medios que he podido pensar para acaballo. Aquí escribo al señor arzobispo. V. M. crea que me hará en esto la mayor merced que sabré encarescer. Y no pudiéndose alcanzar otra, sea que decir misa y predicar lo pueda hacer donde yo estuviere. Y pues sé lo que V. M. desea hacerme merced, no quiero tratar más desto, sino que guarde nuestro Señor la muy magnífica persona de V. M. con la salud y acrescentamiento que deseo. De Cádiz 29 de julio 1565.

«Al señor arzobispo escribo remitiéndome a V. M. Beso la mano de V. M.—Don García, obispo de Cádiz».

En vista de lo expuesto, sin asomo de pasión en pro ni en contra, creo que el lector imparcial convendrá conmigo en que cuantos se han ocupado de este personaje, antiguos y modernos, han deformado su figura dándole un valor que no tiene (12). Respetando otras apreciaciones, para nosotros no es

(12) El único entre los antiguos que pone sus reservas, a los encomios que se tributaban a Baltanás, es ANTONIO SENENSE, el cual, refiriéndose a él en su *Bibliotheca Ordinis Fratrum Praedicatorum* (Parisiis, 1585, pág. 74) escriber: «Vir cui multae animi dotes quas habeat attulissent ornamentum magnum nisi, prout hac vita nihil est omni ex parte beatum, alia ob quae fuit humiliatus illas nonnihil obscurassent».

autor de calidad. La simple lectura de sus escritos, en los que toca efectivamente los puntos neurálgicos del momento, da la impresión de no dominar bien las materias que trata, escribiendo al buen tun-tun, sin plan, sin ponderación adecuada del valor encerrado en las verdades fundamentales del cristianismo. Los mismos títulos, *Compendio, Epítome y sumario, Confesionario breve, Crónica breve,* de algunas de sus obras, corroboran esa impresión. Sus estridencias, que parecen tan reveladoras, tan sintomáticas, más que eso fueron quizá recurso fácil para despertar interés y suplir la falta de fondo y de contenido mazizo en sermones y escritos, como sucede hoy con autores y predicadores que, por insuficiencia o por ligereza, rinden demasiado culto a lo adjetivo con mengua de lo sustantivo.

FR. V. BELTRAN DE HEREDIA, O. P.

NOTAS CRITICAS

Teología de la salvación

El Padre Royo ha puesto en manos del gran público un nuevo libro de teología. Y ¡qué a gusto se escribe esto de «poner en manos del gran público un libro de teología»! Los eclesiásticos, y los seglares también, estaban hechos a pensar que los libros de teología eran sólo para los teólogos. Si algo se escribía para los que no lo eran tenía que ser eso que andaba por las librerías religiosas, carente en gran parte de fuste y repleto de ñoñez. Así se llegó a donde se llegó; así los cristianos alcanzaron un desconocimiento de lo que para ellos y para todo hombre se reveló, que daba grima.

Hoy se trabaja por rectificar, aunque no se trabaja todavía bastante. Aun hay quienes piensan que nuestro tesoro dogmático es para nosotros solos; quienes rehuyen la comunicación dogmática y reprueban este salir de las aulas y este romper esoterismos que nunca debieron existir; quienes explican el dogma en tono que no alcanza siquiera la comunidad de los clérigos (que lo alcanzaran todos aún sería algo, pues los clérigos son quienes lo darían luego a los fieles), sino una escasa minoría de ellos.

Hay que hacer algo muy diferente. Y un operario de vanguardia en esta labor diferente que hay que hacer es el Padre Royo. El sabe, y hoy lo sabe todo el mundo, el mucho bien que han hecho las dos numerosas ediciones de su «Teología de la perfección cristiana». También lo hará esta «Teología de la salvación», que es un libro digno de toda ponderación por su contenido, por su pedagogía, y por el tono en que propone la doctrina.

Primero por su contenido. El autor huye de dos extremos: El de dar hojarasca a quienes le lee y el marearle con especulaciones impalpables e inútiles. No da más que doctrina, y doctrina sólida. Por no añadir, ni siquiera añade algún adorno o aderezo de tipo meramente literario.

Luego por su pedagogía. El libro es muy claro. Quien lo escribió tiene la rara habilidad de hacer fácil lo difícil. No se pierde en vaguedades, en abstracciones ni en nominalismos, que muchas veces son el disfraz con el que se oculta una verdadera inopia doctrinal. Huye de todo esto para ser claro, y lo logra. No todo lo que expone es sencillo; hay cosas difíciles, muy difíciles. Y ¡hay que ver lo que cuesta llegar a la facilidad de lo difícil, a decir las cosas más altas de la manera más llana! El autor del libro es maestro en este arte.

Por último, por el tono en que propone la doctrina. Es un tono predominantemente expositivo. El autor huye de polémicas, de divisiones, de adversarios, de escuelas; de todo eso que ha constituído y constituye las delicias de un escolástico decadente. Esto no obsta a que, cuando la materia que propone es opinable, lo diga. Pero razona y expone su parecer, y se dedica a esto más que a discutir con los demás, a quienes, sin embargo, no deja de citar, y de manifestar sus fallos.

El público clerical y el público seglar de hoy está más avisado que el de tiempos pasados, pero todavía recientes. Sabe distinguir mejor el oro del oropel. Y sabe clasificar a los tratadistas y a los profesores de teología en tres grupos.

Uno, el de los que hacen ciencia teológica. Son los beneméritos obreros de la investigación, del estudio de las fuentes doctrinales y de los procesos sistemáticos de las doctrinas a través de los tiempos, los que velan por la pureza y por la autenticidad.

Otro, el de los teólogos que comunican todo esto a los hijos de Dios; a los clérigos *en la carrera*; y, con los múltiples medios que hay al margen *de la carrera a los clérigos* y a los no clérigos. Este segundo grupo es el de los vulgarizadores. Debería ser el más numeroso. Los que hacen ciencia son pocos; y generalmente no son los profesores, sino los investigadores. Los profesores no son para hacerla, sino *para comunicarla* al común de los clérigos y al común de los fieles.

Hace falta revalorizar la palabra *vulgarizador*. Cualquiera comprenderá que no es vulgarizador quien dice vulgaridades, sino quien hace llegar al vulgo clerical y laical de manera comprensible la verdad revelada, que da la casualidad de que ha sido revelada *para todos*, y de que todos deben por lo tanto conocer (I, q. 1, a 1).

No estaría en lo cierto quien creyera que la revelación se

divide en parcelas, y que unas son para los iniciados y otras para los no iniciados, unas para los perfectos y otras para el vulgo. Porque, aunque sea verdad que no todos pueden conocerla con el mismo grado de comprensión, también lo es que toda ha sido revelada para todos. Y que hay que hacer lo posible para que todos la conozcan, pues tienen derecho a ello, y tienen necesidad religiosa de ello. Y ahí la labor del catequista y del profesor, la labor del divulgador.

El Señor puso al alcance de todos magníficas obras de divulgación, escritas por eximios vulgarizadores. Una, las Epístolas de San Pablo. ¡Qué cosas tan profundas y tan elevadas enseña en ellas el Apóstol! El pecado original, la predestinación, la redención, la gracia, la inhabitación de la Trinidad, la Eucaristía, el misterio del cuerpo místico. Y las Epístolas no fueron destinadas a grupos selectos, sino «*a todos* los amados de Dios, llamados santos, que estáis en Roma» (Ad Rom. I, 7); «a la Iglesia de Dios en Corinto» (I Cor. I, 2; II, Cor. I, 1): «a las Iglesias de Galacia» (Ad Gal. I, 2); «a los santos y fieles de Jesucristo en Efeso» (Ad Ephes. I, 1), etc., etc. La teología más subida, puesta por el Apóstol en manos *de todos los fieles* de las Iglesias que iba fundando.

La otra obra de vulgarización es la Suma Teológica. También es obra de selectos, de investigadores. Pero, ¡cuánto mal se ha hecho a la cultura cristiana de la comunidad clerical y de la comunidad laical al proponer la Suma, en las explicaciones que de ella se dan, casi exclusivamente como obra de selección, que es tanto como decir, obra para pocos! Con ello se arrancó este libro sin par de las manos de aquellos *para quienes precisamente fué escrito*, que son los principiantes, el vulgo, *los que han de aprender*, que es la situación en que se halla el común de los hombres. Que éstos son sus destinatarios lo dice el propio Santo Tomás (*Prol. a la Suma*).

El fruto de haber quitado la Biblia y la Suma de las manos de la comunidad ha sido de catástrofe. Un desconocimiento enciclopédico de la verdad revelada. Haciendo así imperceptible e impalpable lo que debería ser tan real y tan vivo para los cristianos. Y haciendo también que lo que deberían comprender los incipientes, que son los destinatarios del Angélico y del Apóstol, no lo comprendan ni los proficientes ni los perfectos.

Con lo cual estamos hablando ya del tercer grupo en que el

público clerical y seglar de hoy, más avisado que el de tiempos aún recientes, divide a los teólogos. Al de los que hacen la ciencia y al de los que la comunican, a los investigadores y a los vulgarizadores, añade el grupo de los esotéricos, de los que convierten la teología en cosa de casta, rodeándola de misterio, llenándola de especulaciones aéreas y de cuestiones avitales e inútiles. Este grupo ha abundado. Por obra y gracia suya, aunque no exclusiva, resultó verdad durante demasiado tiempo que los fieles «petierunt panem et non erat qui frageret eis» (Tn. IV, 4).

⁂

La obra del Padre Royo, que nos ha sugerido estas reflexiones, tiene muchos aciertos particulares, además de los generales que quedan dichos. Hay también en ella, naturalmente, cosas que se pueden perfeccionar en la misma línea buena en que el autor las coloca y siguiendo su misma dirección. Vamos a señalar algunos aciertos y algunas cosas perfectibles.

El primer acierto del que hacemos constancia es la perspectiva de las posibilidades de salvación. Trata de ella extensamente en la primera parte. Esta perspectiva consiste en la valoración de las gracias actuales. Lo que el autor dice sobre su naturaleza, su universalidad, la capacidad que tiene la naturaleza caída para utilizarlas bien, es perfecto y exacto. Como son perfectos y exactos el encuadre y el relieve que da a estas gracias. Algo, sin embargo, creemos que convendría añadir, pero lo diremos más adelante.

Nadie duda de que la salvación no es posible sin la gracia santificante. Pero, ¿cuáles son *los medios* con los que se llega a poseer y *los signos* de su posesión? Y aquí está el interés y el acierto de la perspectiva que comentamos. A este propósito se nos presentan hoy profusamente publicaciones, estadísticas y datos de sociología religiosa, parando la atención en unos detalles con demasiado olvido de otros. Las estadísticas se hacen predominantemente a base del cumplimiento de dos preceptos *positivo-eclesiásticos*; y presentar esto así como índice de la religiosidad de los hombres pensamos que es poseer un criterio raquítico de lo religioso.

No se debe preterir la consideración del precepto pascual y

del precepto dominical; pero tampoco se debería preterir tanto la consideración de las reacciones de los hombres ante las numerosas gracias actuales que en determinados momentos les acechan, como trampas buenas que Dios les pone. Se dirá que secundar estas gracias no es estar en gracia, y es cierto. Tampoco es estar en gracia cumplir los dos preceptos positivo-eclesiásticos que hemos recordado. Se trata simplemente de determinar posibilidades de alcanzarla y de indicar signos de religiosidad; y con frecuencia son signos de religiosidad más viva las reacciones momentáneas ante una gracia actual que el cumplimiento ritual de un precepto positivo. Y puede conducir esto también con mucha eficacia a la obtención de la gracia santificante.

Por todo ello creemos que es un acierto el relieve que el autor da a estas gracias como medios que posibilitan la obtención de la gracia que santifica y que salva.

El segundo acierto es el del prisma primero y principal a través del cual estudia las relaciones de Dios con los hombres y de los hombres con Dios. Nada de lo que a este propósito dice es novedad; pero es acertado insistir sobre ello, porque no siempre se obra en esto como se debe.

A Dios se le puede considerar como el ser supremo, lleno de perfección y de grandeza; como nuestro principio y nuestro creador; como el guardián celoso de un orden moral por El mismo establecido. Y es bien cierto que es todo esto. Estas consideraciones suscitan en el hombre los sentimientos de admiración y reverencia ante la grandeza, de sumisión ante aquel de quien se depende, de temor ante quien hace de guardián del orden y de la ley.

Pero también se le puede considerar como salvación, como quien está interesado paternal y misericordiosamente en nuestro bien, como quien tiene por razón suprema de sus relaciones con nosotros la misericordia. También ésto es cierto; y esta consideración suscita en los hombres el sentimiento del amor.

El asunto está en ordenar debidamente todas estas cosas verdaderas y todos estos sentimientos auténticos. ¿Cuál debe ser la base del orden? Sin duda la misericordia y el amor. De Dios hay dos definiciones, una metafísica, «el que es»; y otra teológica, «Dios es caridad». Y porque es amor, se encuentra éste en todas sus obras: «todos los caminos del Señor son miseri-

cordia y verdad». No en plan de igualdad con la verdad o con la justicia, sino colocándose sobre ella: «la misericordia excede al juicio». Fundado en estos textos bíblicos asegura Santo Tomás que «la primera raíz de toda obra de Dios es la misericordia» (I, q. 21, a 4). Todo cuanto de Dios dice el cristiano y todo cuanto a Dios le lleva tiene su base en el amor. Así se explica que al pedir los apóstoles a Jesús que les enseñara a dirigirse a El obtuvieron esta respuesta: cuando oréis decid «Padre nuestro que estáis en los cielos».

Si Dios es grande, causa o principio de los hombres y guardián o celador del orden que El mismo estableció, lo es añadiéndole el ser y el prefijo de padre. Padre que es grande, padre que nos creó, padre que cela por el orden. Y los sentimientos que suscitará en nosotros no serán de admiración por la grandeza, de sumisión por la causalidad y de temor por lo celoso, sino de amor admirativo, de sumisión amorosa y de temor filial. Esto, y sólo esto es lo cristiano.

Y esto es lo que se advierte en muchísimas páginas del libro del Padre Royo. Como no vamos a citar todas, remitimos al lector a las páginas 129-131, que son de antología.

Ni se crea que por lo dicho se lanza el autor por caminos de sentimentalismo sensiblero o de relajación de los derechos de la justicia divina. Nada tan alejado de la realidad. Deja cada cosa en su sitio; el sentimiento y la justicia; en el suyo también. Y en el suyo, así mismo, el amor, y la misericordia divinas, que no relajan, pero sí suavizan lo que propone el juez. Porque Dios nunca es juez; piénsese bien que nunca es juez a secas; cuando es juez-padre. Si El pudiera dolerse, nuestro castigo y nuestra condena le dolerían más a El que a nosotros. Cuanto a base de este concepto de Dios, dice el autor del libro, lo fundamenta siempre en razones de tomo y lomo.

El tercer acierto que deseamos destacar es el del tratadito sobre el número de los que se salvan, páginas 122-163.

«Nosotros vamos a ensayar una solución favorable a un optimismo moderado, que nos parece más conforme al espíritu del Evangelio y a la esencia misma del cristiano, que es, ante todo, la religión del amor y de la misericordia». Después de esta toma de posiciones divide el tratado en tres partes: Primera, la respuesta de Jesucristo. Segunda, razones teológicas que abonan la solución optimista. Tercera, las dificultades.

En la primera parte logra centrar el sentido de la pregunta que dirigieron a Jesús: «Señor, ¿son pocos los que se salvan?», y de la respuesta aparentemente rigurosa del Salvador: «Esforzaos a entrar por la puerta estrecha...». Con abundancia de autoridades *técnicas* y de reflexiones deja en claro que la respuesta fué eminentemente práctica. Jesús vino a decir: no interesa saber el número, sino vivir de modo que seamos contados entre los que se salvarán. Buena garantía de salvación es la vida virtuosa.

En la segunda parte fundamenta el autor su pensamiento favorable a una solución optimista. La prueba con ocho razones de peso. Si fuéramos a examinarlas minuciosamente encontraríamos reflexiones acertadísimas, y quizá también algún punto necesitado de explicación mayor y aún de enmienda. Pero lo que interesa aquí es el conjunto, o la totalidad de las razones, que, repetimos, son de mucho valor y de mucho peso. El enunciado de las ocho es como sigue: «La misericordia infinita de Dios.—La justicia misma de Dios.—La voluntad salvífica universal.—El misterio de la divina predestinación.—La redención sobreabundante de Jesucristo.—La intercesión de María, abogada y refugio de los pecadores.—La responsabilidad subjetiva del pecado.—Las penas del purgatorio». En todo ésto encuentra el Padre Royo material bueno para construir el edificio de este tratado tan maravilloso.

En la tercera sale al paso a las dificultades más comunes que suelen proponerse contra la solución optimista. Da muestras de ingenio, de habilidad y de razón para desembararzarse de ellas.

Nosotros creemos que el tratadito sobre el número de los que se salvan es el más logrado del libro, donde hay tantos bien logrados. Y también, que es el más logrado de los que conocemos dedicados al tema en cuestión.

El cuarto acierto de que queremos hacer constancia se refiere al purgatorio, tema que se presta a fácil sensiblería. El autor no se da ni un momento a ella. Y sin embargo, ¡qué idea tan bella, tan cristiana, diríamos que tan *amorosa* nos da del purgatorio! Al lector le gustará todo. Lo que a nosotros más nos gustó fué parte de lo que dice en la primera de las cuestiones complementarias. Y le rogaríamos que en ediciones sucesivas *le diera más relieve*, haciendo, por ejemplo, de ésta parte tema

de toda una cuestión complementaria, y explicándola con más amplitud.

Nos referimos *a la santidad* de las almas. En el purgatorio hay cosas *que purgar*, pero siempre son *restos de pena*. Reatos de culpa, ninguno. Las almas que allí entran no tienen pecado mortal; si lo tuvieran no irían allí, sino al infierno. Tampoco tienen pecados veniales, porque si murieron con alguno, les desaparece por el acto perfectísimo de caridad con que lo detestan en el momento de separarse del cuerpo, o en el momento de ser juzgadas, o en el momento de entrar en el purgatorio. Sería inexplicable que se viviera allí sin la caridad suficiente y sin la detestación suficiente de los pecados. Allí, pues, no hay pecado ninguno.

Tampoco hay reliquias de pecado, inclinaciones malas, fómite. Su estado es de vida de gracia perfecta y confirmada. Estado que no alcanzan en la tierra los santos más santos. Y si a esta perfección que les da la gracia se añade la luz especial con que Dios la ilumina, el deseo que de Dios tendrán las almas será vivísimo e incontenible. En razón directa de este deseo será el sentimiento de la ausencia divina. Esta es la pena de allí. Y con esta pena saldan los pecados que ya no tienen, pero que tuvieron.

Por último, queremos recordar la actitud que podríamos calificar de *antitópico* adoptada varias veces por el autor. Eso también es un mérito. La religiosidad y la teología se alimentan muchísimas veces con alimento sanísimo; otras con verdaderos tópicos. Al Padre Royo no le van. Y si le salen al paso da buena cuenta de ellos. No multiplicaremos los ejemplos por no alagarnos demasiado, pero vamos a recordar dos:

Uno es el conocido texto de San Pedro, tan traído y tan llevado para hacer casi imposible la salvación. «Si el justo a duras penas se salva, ¿qué será del impío y del pecador?» (I Pet. IV, 18). Tomado como suena, y como lo suelen tomar bastantes autores ascéticos y bastantes predicadores, es de un sentido claramente anticristiano. El sentido cristiano lo volvería al revés: «Si Dios se ha mostrado bueno con los pecadores, ¿qué no hará con los justos?». El sentido real no va con nada de ésto, como verá el lector (pág. 143).

Otros ejemplos, referentes así mismo al rigor de Dios, los encontramos en la pág. 130, en la que, citando el autor a Garri-

guet, aduce algunos testimonios de la Biblia, que, entendidos tal como comunmente se interpretan en ascésis y en predicación, no se pueden aceptar, porque, además de enfrentarse con otros testimonios también ispirados, no son compatibles con la idea cristiana de Dios.

Mucho más podríamos decir de lo bueno que contiene el libro. Pero sería alargar demasiado esta nota. Pasamos al capítulo de las cosas que, a nuestro juicio, convendría completar. Y alguna, quizá enmendar.

La primera se refiere *al sujeto* de la salvación. El Padre Royo lo determina como normalmente se vienen determinando «el alma». Titula la primera parte «La salvación del alma». Y escribe a continuación: «Nos proponemos estudiar en esta obra el problema de la salvación del alma...» (p. 13).

Está claro que son valores entendidos, y que con eso se entiende la salvación «del hombre». Supuesta esta inteligencia convencional, la expresión es exacta. Y en ese supuesto estamos. Creemos, sin embargo, que las circunstancias de nuestra época piden un esfuerzo especial para acusar bien *la espiritualidad del cuerpo*. Se habla demasiado de perfección natural, de espiritualidad de encarnación, de necesidad de meterse en las cosas y en nosotros mismos. Y sería peligroso, ante esta tendencia, dejar escondido *lo sobrenatural* del elemento en el que se realiza la encarnación, que son las cosas entre las que vivimos, y el cuerpo en el que estamos metidos.

La ascesis venía considerando al cuerpo *como enemigo del alma,* o como enemigo del espíritu. Había que tratarlo como tal; y en la medida de lo posible había que deshacerse de él, abstraerse de él. De ahí la continua mortificación. San Pablo justifica esta concepción mostrándonos el ejemplo de sí mismo: «castigo mi cuerpo y lo reduzco a servidumbre...» (I. Cor. IX, 27). Todo esto es vedad, porque, como el mismo Apóstol testifica de sí mismo, en el cuerpo está la ley de la carne que induce demasiado a lo de aquí. Hay que salvar, pues al alma, y hay que castigar al cuerpo.

Pero esta verdad deja de serlo cuando se la considera como exclusiva. Porque ni es el cuerpo sólo el enemigo, ni es el alma sóla el sujeto de bondad y de cuidado. El alma también es mala; también en ella hay desorden moral, fruto de la caída primitiva. Al desaparecer el don de inteligencia no sólo se rebelaron

las pasiones contra la voluntad y la razón (el cuerpo enemigo del alma), sino también la razón y la voluntad contra Dios (el alma, enemiga del cuerpo) a quien arrastra. Estas malas tendencias, estas leyes del espíritu que le inducen al mal se llaman inclinaciones a la soberbia, a la envidia, al egoísmo... Considerar solamente al cuerpo como malo lleva naturalmente a una ascesis de sexto mandamiento y a una despreocupación de la mortificación interior. Mucha pureza, que se comparte tranquilamente con mucho egoísmo, con mucha soberbia y con mucha falta de caridad...

El alma tiene cosas malas como el cuerpo. Y el cuerpo tiene cosas buenas como el alma. Al alma se la mima; ¿por qué no mimar también al cuerpo? ¿Por qué no añadir a su ascesis su cuidado? ¿Por qué no ver, además del mal, el bien? San Pablo, que castigaba al cuerpo porque era sujeto de las leyes de la carne, es quien ha hecho su panegírico mejor «¿No sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo que está en vosotros y habéis recibido de Dios?» (I. Cor. VI, 19). «¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo?» (Ib. 15). «Os ruego, hermanos, por la misericordia de Dios, que ofrezcáis vuestros cuerpos como hostia viva, santa, grata a Dios» (Rom. XII, 1). «Dad vuestros miembros a Dios como instrumento de justicia» (Rom. VI, 13).

Todo esto quiere decir que de alguna manera el cuerpo es sujeto de la gracia. No todo en él es pecado. De alguna manera el cuerpo es amigo, compañero, hijo de Dios; no sólo enemigo. Hay que cuidarlo, y *hay que salvarlo* también. Santo Tomás lo recuerda oportunamente (III, q. 8, a. 2).

Estas verdades las sabemos todos; pero recordarlas, y sobre todo utilizarlas es sumamente formativo. El Padre Royo las sabe muchísimo mejor que nosotros; las recuerda y las utiliza. Ahí está, para testificarlo, su «Teología de la perfección cristiana»; y en esta misma «Teología de la salvación», el tratado sobre el cielo, en el que escribe páginas espléndidas sobre la gloria del cuerpo. Creemos que haría bien en otras ediciones si titulara la primera parte del libro «La salvación del hombre; y en ella recordara algo sobre la dignidad del «borriquillo», tan vituperado por tantos, y tan querido de Dios, de quien es obra y por quien murió.

El segundo punto de reflexión nos lo brindan *las gracias*

actuales, sobre las que ya hemos dicho lo mucho y bueno que en el libro hay. Todo ello es susceptible de mejora.

Dice el Padre, y es cierto, que Dios «ofrece» gracias suficientes a todos, incluso a los pecadores endurecidos y obstinados, y a los infieles negativos (págs. 50-52). La exposición hubiera ganado mucho si a ese «ofrecer» hubiera añadido un «recibir». El conoce muy bien los escamoteos jansenistas del dogma de la voluntad salvadora universal, de la que todo ésto es consecuencia. Pues bien, el término «ofrecer» creemos que no expresa toda la magnífica sinceridad divina de esta voluntad. No se contenta con ofrecer, aunque luego no lleguen. Y la verdad es que estas gracias *están* en todos, mientras viven.

Asunto difícil es determinar qué gracias son. Pero Santo Tomás señala por lo menos algunas *que tienen* todos, o que *han recibido* todos, y las poseen mientras les dura la vida. «Efecto de esta voluntad (antecedente o salvadora universal) son *el orden de la naturaleza al fin de la salvación*, y las cosas que comúnmente se dan para conducir al fin, sean *naturales* o gratuítas, como *las potencias naturales, los preceptos de la ley*, etc.» (n. I Sent. dist. 46, q. 1, a. 1).Estas palabras del Angélico merecen comentario.

Recuerda el Padre en dos conclusiones que el hombre caído puede hacer sin la ayuda de la gracia algunas obras ética o naturalmente buenas, y que puede cumplir también sin ella, uno a uno, los preceptos de la ley natural (págs. 39-41). Esto es verdad; pero la situación referida no es real sino mera hipótesis. La caída no deja al hombre en un estado tal de perversión que le incapacite para toda obra naturalmente buena. Pero es que de hecho esta obra naturalmente buena, sin conexión con ninguna gracia, es sólo hipotética. Hemos de colocarnos en la situación real, histórica, *de la actual providencia*. Esta es una providencia. Esta es una providencia *sobrenatural*. Dios elevó al hombre a este orden; y le destino al fin, que es la salvación. Ni hay orden natural, ni fin natural tampoco.

Cuando Dios mueve al hombre para que haga un bien no puede prescindir *del fin último*. Nosotros sí precindimos, porque a veces no alcanzamos a ver más que los fines inmediatos. Dios los ve todos; y ve el último. Y el último, en esta providencia, es sobrenatural. Cuando mueve al hombre a hacer un bien ético, a cumplir un precepto de ley natural; y antes, cuando le

dá capacidad para hacer este bien, lo hace todo, como dice Santo Tomás en las palabras que acabamos de citar «ordenándolo al fin de la salvación». Esto tiene una traducción clara: aunque el infiel no lo sepa, aunque el pecador lo ignore, cuando hace un bien entitativamente natural, lo hace bajo la moción de la gracia actual, y con destino al fin último, que es sobrenatural, fin del que Dios no prescinde en su providencia (pues es el único último que hay hoy), y al que han de corresponder un principio o una moción del mismo orden.

De aquí se deduce una conclusión clara: toda obra naturalmente buena hecha por un hombre, aunque sea pecador o infiel, es una disposición positiva para la justificación. Esto no tiene sabor pelagiano, porque no es disposición positiva por lo que tiene de natural, sino por lo que tiene de movida por la gracia actual. Y así se explica lo que dicen los teólogos y el magisterio en tantos tonos: si alguien cumple la ley natural llegará a obtener la gracia de la justificación. Es que este cumplimiento es ya una fidelidad a la gracia actual de la que procede. Y procede de ella, no porque la naturaleza esté de suyo incapacitada para hacer el bien natural (esto sería luteranismo), sino porque Dios ha señalado un sólo fin, que es sobrenatural. Y no puede en sus mociones prescindir de el único fin que El propuso.

Así se ve claro ya que de hecho todos *han recibido y reciben* gracias actuales. No sólo se las ofrece Dios; se las da, y las reciben. Son, por lo menos, la capacidad de hacer el bien natural, el orden que Dios imprime a este bien natural que puede hacer, etc., etc.

La tercera observación se refiere a *la teología de la muerte.* La tercera parte del libro se titula «Teología del más allá», y empieza con el estudio de la muerte, cuyas causas eficiente, material, formal y final se examinan minuciosamente. En este exámen se advierte un fallo. La teología de la muerte la reduce el Padre al «decreto de Dios en castigo del pecado».Esto es un motivo teológico, pero no es el único. A esta razón penal hay que añadir otras que vamos a reseñar brevísimamente y que se resumen en la de ser *medio que conduce a la vida y a la gracia.*

Primero, la muerte es medio para llegar a la vida. La vida eterna para el cristiano no es una perpetuación de la ya tenida, como hubiera sucedido si Adán no peca; es una perpetuación obtenida por la resurrección. Y para ello hay que pasar por la

muerte. El bautismo, dice Santo Tomás, aunque nos da la gracia, no nos da la impasibilidad del cuerpo. «Esta debe permanecer, para así merecer la impasibilidad de la gloria, *como Cristo*» (I-II, q. 85, a. 5, ad 2).

Segundo, la muerte es un acto sacrifical o de culto. Tiene valor de expiación. Dios dispuso que «primero nos conformáramos a Cristo paciente y muribundo en esta vida, para llegar luego a participar de la resurrección» (III, q. 56, a. 1, ad 1). El sacrificio de la muerte de Cristo se reproduce en nosotros con efecto sacrifical recibido por nosotros mismos.

Tercero, la muerte tiene valor para los demás. Si lo tienen los padecimientos, con más razón el dolor máximo, que es el de morir. «Ahora me alegro de mis padecimientos por vosotros, y suplo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo por su cuerpo, que es la Iglesia» (Colos. I, 24). No es necesario que digamos qué sentido tiene esta colocación. Cristo, y sólo El, hizo la redención; nosotros y El *la aplicamos*.

Una observación última, no de doctrina, sino estilística. El libro está escrito con lenguaje exuberante, prodigando mucho los adverbios ponderativos. Dado su carácter expositivo, y habida consideración de la finalidad de la obra y del público que la lee, ganaría bastante si no se prodigara tanto esta exhuberancia, y si el autor cuidara el estilo con el mismo gran cuidado con que cuidó la doctrina.

En resumen, el Padre Royo ha regalado al lector español una obra que le hará mucho bien. Merece plácemes de todos. El Señor se lo pondrá en su haber.

Fr. Emilio Sauras, O. P.

Heidegger y Santo Tomás

JOANNES M. HOLLENBACH, S. J.: *Sein und Gewissen. Ueber den Ursprung der Gewissensregung.* Verlag Kunst- und Wissenschaft, Baden-Baden, 1954, págs. 373.

El otro subtítulo de la obra: *Un encuentro entre Martín Heidegger y la filosofía tomista,* señala más concretamente el tema y motivo constante sobre el que versa este volumen de cerrado texto y apretada lectura. Se trata de una amplia comparación entre las concepciones de Heidegger sobre *el ser y la conciencia* y las doctrinas paralelas de la filosofía tomista. Por tal filosofía tomista entiende el autor la del mismo Santo Tomás, que está dada y contenida en sus obras. Por eso el libro es una continuada exposición de las doctrinas del Angélico referentes al tema en cuestión, hechas sobre sus mismos textos. Lo mismo se hace con las concepciones existencialistas de Heidegger que son expuestas a base de los textos y citas continuas de este filósofo. Junto a ellos, viene Kant con una amplia utilización de sus teorías y textos, porque el autor sostiene, y con razón, que existe una dependencia bien estrecha de Heidegger respecto de Kant en parte de su problemática y puntos fundamentales de su sistema.

Así, pues, la obra toda se presenta como un verdadero «encuentro» —la palabra aquí hace sólo referencia a un pugilato filosófico— entre Heidegger y Santo Tomás, en un continuo parangón y contraste expositivo de sus filosofías sobre los mismos temas básicos relacionados con el núcleo de la problemática existencialista: el ser y la conciencia.

A esta noción de conciencia, el autor atribuye un sentido no puramente psicológico, sino más bien metafísico. Y cree que tal aspecto metafísico ha sido tenido en cuenta por Santo Tomás y Heidegger. Este ha hecho del fenómeno de la conciencia objeto

de análisis más bien metafísico, relacionándolo con el tema central de su ontología existencialista. Para él, que describe la conciencia como «un llamamiento al cuidado» y afirma que «el *Dasein* humano se llama a sí mismo en la conciencia» con una evocación inmanente —pues esta conciencia es simplemente un «llamarse-a-sí-mismo»— y de culpabilidad existencial o de «responsabilidad ante sí mismo», esta conciencia existencial es la que descubre «el sentido» del ser a través de los fenómenos similares de culpa, angustia, cuidados, etc.

Tal es el punto de partida también del autor. Porque frente a esa tendencia acentuada de la filosofía pedagógica y psiquiatría modernas a describir en la conciencia una dimensión más honda y existencial siguiendo la inspiración existencialista, el autor afirma que los intentos escolásticos de interpretar la conciencia como simple «juicio racional» aparecen insuficientes y que ha de darse explicación adecuada a esta raíz de la conciencia en la línea del sentimiento scheleriano de los valores y de la ética de la situación.

Desde este punto de partida, el autor dedica una primera y muy amplia exposición a la filosofía del ser. Frente a la teoría del *Dasein* heideggeriano, que es el hombre en cuanto ser medido por la existencia y en su radical estructura de temporalidad e inmersión inmanente en el mundo, y contra las acusaciones de este filósofo de que la escolástica diluía la teoría ontológica del ser en pura lógica y conceptualismo estático, el P. H. consagra un amplio estudio al tema: *ser y persona según la filosofía tradicional*, cuyo intérprete más autorizado es Santo Tomás. Y con detenimiento desarrolla, siguiendo los textos del Angélico, toda la metafísica aristotélico-tomista del ser, la substancia, subsistencia y persona humanas, acentuando especialmente cómo dicha metafísica es no sólo una concepción estática, sino verdadera «dinámica del ser», que justifica lo que hay de verdad en la distinción heideggeriana entre el *Dasein* —la existencia del hombre ya hecha— y «el existente», el ser del mismo como algo que se está haciendo o proyecto del ser en el tiempo. En su amplio estudio, el autor evita cuidadosamente toda discusión propiamente escolástica, absteniéndose hasta de hacer mención expresa del problema de la real distinción entre esencia y existencia, si bien parece insinuarse lógicamente en el sentido de la real distinción y de que la esencia de todos los seres espi-

rituales no es la propia existencia, sino que la tienen recibida (pág. 126).

Esta interpretación de Santo Tomás y de la tradición sobre el verdadero existente humano aboca a la concepción moral de la persona como ser libre y responsable. De ella se sirve el autor para rebatir la teoría heideggeriana de la conciencia moral como cuidado y angustia, o experiencia del propio defecto, culpabilidad radical y tendencia metafísica del ser humano a la nada. El P. H. subraya de paso cómo el concepto de radical nihilidad, subyacente en la ontología heideggeriana, tiene su parentesco y raíz profunda en el nihilismo positivo y negación de Dios patrocinados por Nietsche y Schopenhauer, a quienes el mismo Heidegger en posteriores obras se remite, reafirmándose en ellas, con simbólicas y místicas interpretaciones de lo cristiano, en su sistema y concepción existencialista del hombre como existencia puramente intramundana, cerrada a toda la trascendencia y afirmación de un Dios personal (p. 131-160).

No podemos seguir al autor, ni siquiera con breve indicación, en sus prolijas elucubraciones sobre estas teorías heideggerianas de la finitud y temporalidad radical del hombre, de su estructura constitucional de ser decadente, «arrojado» al mundo e inmerso en él; ni en sus análisis comparativos entre Kant y Heidegger en torno a la facultad de percepción del ser, que es la razón experimental sensible, incapaz de remontarse a lo suprasensible, en donde el autor comprueba una derivación y dependencia directas de Heidegger respecto del subjetivismo y empirismos kantianos (p. 161-276).

El autor opone a cada uno de estos temas del error existencialista las correspondientes doctrinas de Santo Tomás sobre el entendimiento como facultad de percepción de la verdad, la evidencia de las verdades ultrasensibles, la lógica indestructible o inmutable de los primeros principios, sobre todo el de contradicción, que nos da la posibilidad de elevarnos a un conocimiento discursivo y racional, pero verdaderamente científico, de las realidades exteriores y trascendentes; *la apertura,* en fin, de todo nuestro ser espiritual hacia la trascendencia, como imagen que es del Dios oculto, capaz de conocerle por un proceso racional analógico y de proyectarse hacia El por la inclinación fundamental de la voluntad hacia el Sumo Bien (p. 257-295).

En esta estructura espiritual de nuestra alma como criatura

hecha a imagen de Dios con tendencia y relación inmediatas hacia El inscritas en su misma raíz existencial, encuentra el autor *la plenitud de sentido del ser,* que había sido deformado por Heidegger, y en torno a ella introduce su teoría especial de la conciencia.

En efecto, el P. H. cree poder rebatir al filósofo de Freiburg con sus propias armas, partiendo de algunos supuestos de su sistema, los cuales estima que han de trasponerse en términos de la filosofía de Santo Tomás. La angustia heideggeriana, por ejemplo, ante la experiencia de nuestra existencia como ser-en-el-mundo, cree que debe trocarse en el sentimiento de reverencia ante Dios. En esta misma aspiración y deseo natural de Dios, inscrita en la estructura existencial de nuestro espíritu como ser para Dios, relacionado con El y objeto de disposición divina, encuentra el autor lo que él llama la raíz de «la instigación» o del despertar de la conciencia (*Gewissensregung*). Porque el P. H. supone que tal fenómeno existencial de la propia situación de responsabilidad frente a Dios debe manifestarse en la conciencia. Y la identifica con la experiencia de la propia libertad moral, a la manera como Kant encontraba en la experiencia de la libertad y de la ley moral una exigencia de la razón práctica que postula la existencia de Dios.

Sobre ello establece nuestro autor su interpretación especial de la doctrina escolástica de la sindéresis y conciencia (p. 324-347). La explicación escolar de los manuales, advierte, hace consistir la esencia de la conciencia en un juicio práctico y normativo de la razón. Pero Santo Tomás ha encontrado otros momentos más primarios y fundamentales en la raíz de esta conciencia actual, que es la *sindéresis.* Dicha sindéresis estaría constituída, para el Angélico, no sólo por el hábito que reside en la facultad racional y del que brota el acto o principio universal de obligación, como un signo de la misma, sino también por la *potencia subyacente* de que habla el Angélico (*De Veritate,* q. 16, a. 1: synderesis... potentia cum habitu). Y dicha potencia es la voluntad en el ejercicio de su libertad original.

En tal uso de la libertad se daría la «instigación de la conciencia» en su triple forma de ligar e inducir, acusar o remorder y excusar o defender, según los términos usados por Santo Tomás. Y tal acto de instigación de la conciencia brota del acto de la sindéresis como una señal suya.

Dicha doble actuación voluntario-racional de la sindéresis es la *raíz de la conciencia,* de la que brota después el juicio práctico normativo de ésta, a través de un proceso silogístico.

El autor afirma asimismo que tal «excitación de la conciencia» sólo se da por el conocimiento de Dios y supone este conocimiento previo de Dios, pues no es sino la aspiración primaria de la voluntad hacia lo divino, su primera «pasión» o deseo de Dios, hecha libre y consciente por ese conocimiento de Dios. Y es que dicha instigación de la conciencia, por su manifestación original del remordimiento, es ya el reconocimiento de un posible apartamiento de Dios, pues que se subleva contra el mal. Tal instigación es mera señal del reconocimiento de Dios en el peligro de alejarse de El. «En el ejercicio de la propia y limitada libertad, el hombre se comprende, pues, bajo la mirada de su Creador, «reconocido, afirmado y amado por Dios» a través del conocimiento natural del mismo, dado en la voluntad originaria de perfección del propio ser» (p. 337).

***

Nos abstenemos de prolongar más el resumen de estos sutiles y complicados análisis que el P. H. nos da como auténtica fenomenología tomista de la conciencia.

Por lo dicho podemos ya ver que es simpática esta actitud y muy loable y noble el esfuerzo que desarrolla el autor, a través de toda la monografía, de contraste crítico y posible acercamiento entre el existencialismo de Heidegger y la filosofía tradicional, bebida en las fuentes puras de los textos de Santo Tomás. Tal desarrollo comparativo no es hecho de modo superficial, sino con profundo conocimiento, tanto de las obras de Heidegger como del fondo de la filosofía escolástica, con buen criterio católico a la vez que gran originalidad e inventiva filosóficas.

Por eso hemos querido dar de ello breve extracto, por el interés intrínseco de este intento de análisis filosófico tan digno de tenerse en cuenta.

Pero creemos que el autor se ha excedido en la interpretación de Santo Tomás sobre el último y central problema, el de raíz de la conciencia. La intención recta del autor de establecer un acercamiento entre ambas concepciones filosóficas y transponer

las doctrinas tomistas en términos de la fenomenología existencialista le han llevado a posiciones cercanas al existencialismo católico de Marcel, Lavelle y Zubiri; a admitir un conocimiento casi inmediato de Dios en una experiencia eexistencialista del propio ser libre y moral, en que vendría dada una certeza y como intuición de la presencia de Dios. Pero Santo Tomás y la tradición escolástica nunca han enseñado tal conocimiento evidente de Dios dado en el fondo o raíz de la conciencia y anterior a las pruebas metafísicas, o proceso racional y deductivo de la demostración de la existencia de Dios.

Tampoco ha enseñado el Angélico un deseo explícito o apetito inmediato de Dios implicado en la inclinación primaria de nuestra vluntad al Bien y cuya experiencia fuera la fuente de ese conocimiento inmediato de lo divino. El Aquinate ha enseñado una tendencia hacia Dios sólo implícita, consistente en el apetito natural de la voluntad al Bien universal presentado por un conocimiento abstractivo. Por eso, el P. H. ha forzado sin duda los textos del Angélico sobre la conciencia. Se ha basado para ello en la opinión de la escuela suareziana de que es necesario, para la obligatoriedad de las normas morales, el conocimiento previo y explícito de Dios. Por ello el autor lógicamente retrotrae este conocimiento a una experiencia inmediata, la de la propia existencia y libertad. Pero, en la doctrina de Santo Tomás, el orden moral ya se impone a la conciencia y se conoce como obligatorio antes de la demostración explícita de la existencia de Dios y aún en pleno ateísmo. Y es que la sindéresis, raíz de la conciencia, se actúa en su propio acto que es el primer principio moral: *haz el bien y evita el mal,* para el cual no hace falta conocerse en la presencia de Dios ni el deseo o aspiración inmediata a El, sino sólo las evidencias primeras en torno al ser, la verdad y el Bien en universal, con la inclinación innnata de la voluntad a ese Bien en común, fin propio del ser espiritual, y la consiguiente indiferencia en torno a los bienes concretos.

Por otra parte, los análisis del P. H. llevan a una suerte de *conocimiento apetitivo,* o intervención de la voluntad en una intuición experimental y como sentimiento de la presencia de Dios. Mas la doctrina de Santo Tomás rechaza de plano todo conocimiento experimental de Dios en el orden natural, pues que el conocimiento natural es por abstracción de la experiencia

sensible, en la cual no está incluído Dios, que es puro espíritu; por lo que toda experiencia de Dios en este mundo es sólo sobrenatural y de orden místico.

Parejamente, el autor ha intentado justificar y dar por verdaderas las teorías heideggerianas de «la angustia y culpabalidad» como experiencias existencialistas constitutivas de la estructura fundamental de ser humano. Y las ha identificado con el consentimiento del «*remorsus conscientiae*». Mas para Santo Tomás tales experiencias de remordimiento, acusación y aguijón de la conciencia no forman el momento primario y original de la misma, sino fenómenos posteriores que suponen la culpa cometida y, por lo tanto, la vigencia anterior de la conciencia actual, antecedente o normativa, con todo el mecanismo de formación de la misma. Ni cabe en toda la filosofía tradicional y tomista una tal angustia existencial o experiencia originaria de culpabilidad ontológica. La angustia, en el sentido de triste sensación de la miseria humana, defecto y finitud, vendrá después, entre las manifestaciones normales y racionales del sentimiento espiritual que deben acompañar siempre al hombre al conocer su debilidad congénita y defectos naturales, agravados por las culpas voluntarias, las cuales le harán suspirar por una redención y deberán mantener en él vivos sus sentimientos religiosos de dependencia reverencial de Dios.

Tal debe ser el camino para *la versión* auténtica de dichas elucubraciones heideggerianas a términos y conceptos propios de la filosofía tomista, que no podemos extendernos en desarrollar. Mas no debemos traer los conceptos y doctrinas tomistas a la línea de interpretación existencialista o sentido tan deformado que Heidegger y los suyos ha dado a estas ideas fundamentales, patrimonio universal de la razón y cultura humanas.

Por lo demás, la obra, en medio de su estilo abstruso y difícil, y una fraseología casi heideggeriana para expresar incluso los conceptos de la filosofía tradicional, representa una notable esfuerzo de síntesis comparativa y crítica del sistema de Heidegger a la luz de la *perennis philosophia*, muy digno de ser estudiado atentamente.

Entre los méritos tan relevantes de la misma deben también hacerse resaltar el estudio y síntesis de Heidegger en sus obras posteriores, que datan de los últimos años. Por ellas parece des-

prenderse la impresión clara de que este célebre filósofo, que dió estructura de riguroso sistema filosófico al existencialismo, sigue cerrado en su postura primera de radical concepción de la finitud y temporalidad de la existencia humana, sin *apertura* hacia las realidades trascendentes de lo espiritual ni lugar para un reconocimiento explícito de la existencia de Dios.

Con tal sistema o con alguno de sus supuestos y análisis fundamentales, no puede estar de acuerdo la filosofía tradicional y de Santo Tomás.

Fr. T. Urdanoz, *O. P.*

BIBLIOGRAFIA

PONTIFICIA UNIVERSIDAD ECLESIASTICA DE SALAMANCA, *Los géneros literarios de la Sagrada Escritura,* en colaboración de varios escriturarios. Juan Flors. Barcelona, 1957. VIII-308 págs.

La celebración del VII Centenario de la Universidad de Salamanca dió origen a un Congreso Internacional de Ciencias Eclesiásticas, organizado por la Universidad Pontificia. Los temas estudiados en dicho Congreso fueron divididos en cuatro secciones: S. Escritura. Filosofía y Teología, Derecho Canónico y Espiritualidad.

El primer volumen, que vamos a reseñar, abarca los trabajos presentados sobre S. Escritura. El libro en su conjunto es magnífico, digno del prestigio de la Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca. Y es hoy, sin duda, la obra más completa que existe sobre los *géneros literarios* de la S. Escritura, puesto que examina el problema en todos sus aspectos fundamentales.

El problema de los géneros literarios de la Biblia ha sido de los más apasionantes entre los teólogos y escrituristas desde hace más de medio siglo. Su estudio es de suma importancia para conocer el verdadero pensamiento del autor sagrado, como lo reconoce S. S. Pío XII en la Enc. *Divino afflante Spiritu.* Por eso, la Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca ha querido contribuir con este volumen al esclarecimiento del problema.

El primer trabajo pertenece al P. Juan Prado, C. SS. R., *La controversia sobre los géneros literarios bíblicos desde fines del siglo pasado hasta nuestros dias.* Examina la posibilidad de los géneros literarios en las ciencias naturales y en la historia; y las decisiones y orientaciones del Magisterio eclesiástico. Y termina su estudio afirmando que en el terreno de los principios, la controversia sobre los géneros literarios bíblicos debe considerarse como terminada con las declaraciones de los últimos documentos pontificios.

---

(1) La Dirección de la Revista se reserva el derecho de reseñar, de los libros que se les envíen, los que estime oportuno, aunque todos serán anunciados en la sección de *Libros Recibidos.*

El segundo trabajo es del P. Manuel de Tuya, O. P., *Inspiración y géneros literarios*. Considera el género literario como un caso de «synkatábasis», y como la expresión de una psicología. De ahí que el P. Tuya estudie la psicología del pueblo oriental, etc., para conocer sus propensiones literarias. También considera el concurso humano-divino en la composición del libro inspirado. Y examina ciertos ejemplos o temas bíblicos que parecen tener cierta dificultad para salvar la verdad de su inspiración. Cree que la teoría de la «disociación» psicológica es de gran ayuda en estos casos.

A continuación Giuseppe Ricciotti, C. R. S. A., estudia los *Géneros literarios en la literatura semítica extrajudía*, haciendo resaltar los muchos paralelos existentes entre la Biblia y las literaturas orientales, incluso desde el punto de vista literario. El P. Jean Bonsivoven, S. J., *Genres littéraires dans la littérature juive postbiblique*, señala las semejanzas que existen en los temas tratados por los Apocalipsis apócrifos y los que encontramos en muchos libros canónicos. En la abundante literatura del Judaismo, entre el s. II a. C., y varios siglos después de Cristo, encontramos imitados y prolongados muchos de los géneros literarios bíblicos, así como fórmulas nuevas. Para Eugenio Zolli, *I generi letterarii nella letteratura talmudica*, el género literario dominante en la literatura talmúdica tiene carácter jurídico. También se encuentra en ella el género literario histórico narrativo. A veces también emplean los rabinos el género literario cómico y folklórico, así como el litúrgico y otros.

Andrés Robert, P. S. C., en su trabajo *Les genres littéraires dans le Pentateuque*, afirma que en el Pentateuco se encuentran, en estado incipiente o plenamente desarrollados, todos los géneros bíblicos. Y que además, se encuentran otros géneros que no existen en otras partes de la Biblia. En el Pentateuco resalta sobre todo, el elemento legislativo.

El P. J. Schildenberger, O. S. B., nos dice en su extenso e interesante artículo: *Géneros literarios en los libros del Antiguo Testamento llamados históricos, fuera del Pentateuco*, que la variedad de los temas tratados en estos libros nos pueden dar una idea de la variedad de los géneros literarios en que dichos motivos son tratados. La historiografía en la Biblia puede ser de igual calidad humana que la griega; pero también tiene una fuerte nota artística. En la historia de la salud lo que importa no son siempre los hechos particulares, sino la trayectoria del gobierno divino de la historia misma. La cronología muchas veces es simbólica. En la Biblia los números de por sí no parecen tener valor propio, sino que sirven ante todo para hacer resaltar la importancia de un hecho, de una persona o del pueblo de Dios. Ciertos libros muestran indicios de ser narraciones libres con fines didácticos: Tobías, Judit, Ester, Job, Jonás, etc.

Respecto de los Profetas, el P. Maximiliano García Cordero, O. P., en su trabajo *Géneros literarios en los Profetas*, estudia las maneras de expresión propias de los profetas. No se ha de hacer mucho caso de los detalles, porque en ellos tiene mucha parte la imaginación. Lo esencial en los profetas es el elemento moral y religioso. Emplean con frecuencia la hipérbole, la paradoja, la parábola o la alegoría, y dramatizan las escenas con acciones simbólicas. El P. Alberto Colunga, O. P., *Los géneros sapienciales*, estudia los diversos géneros literarios de los libros Sapienciales. Job

tiene un estilo poético-dramático; los Salmos pertenecen al género lírico; Prov. y Eclo., dan las enseñanzas en forma de *mashales* o proverbios. El Cant. de los Cant., es un escrito alegórico con cierto dramatismo.

Después, el Dr. Salvador Muñoz Iglesias, examina los *Géneros literarios en los Evangelios*. Y afirma que los Evangelios son una mezcla de los géneros persuasivo e histórico. Jesucristo empleó en su enseñanza, recogida por los evangelistas, muy diversos procedimientos didácticos. Además, los hagiógrafos del N. T., emplean con frecuencia un procedimiento imitativo al copiar e imitar deliberadamente el A. T. El P. Beda Rigaux, O. F. M., en sus estudio *L'interprétation apocalyptique de l'histoire*, dice que la apocalíptica recurre de ordinario al anonimato, a la pseudonimia y al símbolo. La historia ocupa lugar importante en la apocalíptica. Y la utiliza siguiendo una interpretación que le es propia: la emplea de un modo extremadamente libre acomodándola a su finalidad. El P. Jean Daniélou, S. J., estudia *Les genres littéraires d'après les Pères de l'Eglise*. Según él, fueron S. Jerónimo y S. Cirilo de Alejandría los primeros que intentaron resolver ciertas dificultades de la Biblia sin acudir al alegorismo originario. Y. S. Gregorio de Niza es el que primeramente propone el problema de la diversidad de géneros literarios en la Biblia. Los Padres conocieron, pues, los géneros literarios, pero hicieron poco uso de ellos.

Y finalmente, el Dr. D. Lorenzo Turrado, habla del *Magisterio de la Iglesia sobre los géneros literarios bíblicos*. La Iglesia recomienda el acudir a los géneros literarios para resolver los múltiples problemas de la Biblia. Sin embargo, advierte que no se ha de admitir ningún género literario que atente contra la inerrancia bíblica. La Enc. *Divino afflante Spiritu*, es el primer documento eclesiástico que expresamente recomienda el estudio de los «géneros literarios», zanjando así definitivamente el problema.

La riqueza intrínseca de estos diferentes trabajos es manifiesta. A ellos tendrán que acudir los estudiosos para penetrar mejor los diversos matices de los géneros literarios. En ellos encontrarán material abundante para esclarecer muchos problemas de la Biblia.

FR. JOSE SALGUERO, *O. P.*

CESAR GALLINA, M. S. C., *La Biblia para los Niños*. Traducción del italiano por Cipriano Monserrat, Pbro. Págs. 320. Editorial Luis Gili, Barcelona. Ptas. 28 y 34.

El fin principal que debe procurar todo catequista ha de ser captarse la atención de los niños. Para poder tener los niños atentos y que oigan con gusto a quienes les hablen, son necesarias dos cosas: frases cortas y explicaciones basadas en narraciones y descripciones.

La Biblia para los Niños, es —en estesentido—, un libro completo. El catequista encuentra en él el tema complemento hecho; no tiene necesidad de meditarlo para saber después adaptarlo a la mentalidad infantil. No hay que esforzarse para buscar casos concretos, imágenes y descripciones. El utor no habla nunca de cosas abstractas, sino que siempre está en el caso concreto con abundancia de ejemplos. Creemos sinceramente

que el autor puede estar seguro de haber conseguido el fin que se proponía: «lograr que nuestros niños amen y a su manera saboreen el precioso tesoro encerrado en la Sagrada Biblia».

F. B.

J. Colson, *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles*. Págs. 376. Desclée de Brouwer, Bruges, 1956. 180 fr. b.

Siguiendo sustancialmente los estudios de Dix, Colson hace una detallada investigación del tema con carácter marcadamente histórico, reservando el aspecto dogmático-teológico para otra obra de próxima publicación. Es de particular interés el estudio sobre la función de *apóstol*, según las diversas acepciones, con que aparece en la S. Escritura, y más especialmente, el profundo análisis del *solvere et ligare* (pp. 38-45), para probar el primado de San Pedro. Importante también el capítulo dedicado a los «presbíteros», en sentido bíblico y a las relaciones entre el *praesbyterium* cristiano y el judío. Además de los apóstoles y presbíteros, poseían, según Colson, poderes sagrados otros ministros, designados en el N. Testamento con diversos nombres —presidentes, pilotos, pastores, didáscalos (p. 125 ss.)— cuya variedad es la natural consecuencia de la falta de una terminología definida.

La parte dedicada al estudio de los escritos post-apostólicos se ocupa principalmente de seguir los pasos de l aevolución *administrativa* hacia el episcopado monásquico, evolución que aclara el problema dogmático sobre la distinción entre los dos grados del sacerdocio: episcopado y presbiterado, entendidos los términos en su sentido actual. Lo más original e importante de esta parte parece ser el documento estudio sobre la neta distinción que existía primeramente entre «obispos», reunidos en *praesbyterium* local con uno de ellos al frente, y «sucesores de apóstoles»¡ que ocupaban el puesto supremo en la jerarquía con poderes para supervisar, corregir, deponer e instituir nuevos obispos-presbíteros dentro de una determinada región, como lo habían hecho Tito y Timoteo y que, de ordinario, continuaban ejerciendo un apostolado itinerante, semejante al de los tiempos apostólicos. Pero circunstancias que pronto sobrevienen en la vida de la Iglesia, hacen superar esta distinción, llevando a la fijación definitiva de la doctrina. La tendencia del «sucesor de apóstoles», a localizarse en una ciudad determinada dió espontáneamente por resultado que asumiese, al mismo tiempo, la función de «obisbo- presidente», del *praesbyterium* local, con lo cual se dió el primer paso para reconocer a los jerarcas locales los poderes de «sucesor de apóstol». La controversia anti-gnóstica con su apelación constante a la *tradición* apostólica, representada por todos los obispos de la Iglesia, aclaró en última instancia la prerrogativa que tienen los obispos de ser sucesores de los apóstoles, en virtud de una «ordenación» que, en definitiva, debe remontarse hasta los Apóstoles originales.

La obra¡ en conjunto, es de positivo interés, no tanto por descubrir soluciones nuevas como por consolidar las ya propuestas, y no dudamos que los especialistas en la materia le dispensarán favorable acogida. Por nues-

tra parte queremos hacer unos pequeños reparos, algo al margen del tema central de la obra.

Las palabras de San Pedro con motivo de la ordenación de los *siete* «nos vero *orationi* et ministerio verbi instantes erimus» (*Act.* VI, 4), son interpretadas por Colson como si San Pedro reservase para los apóstoles el ejercicio de una forma de oración, la cual —dice— no puede ser la oración privada, a la que todos están obligados, sino la «litúrgica», es decir, sacramental, que se practica en la administración de los ritos sagrados —sacramentos— instituídos por Jesucristo. En consecuencia, las palabras de San Pedro probarían que los apóstoles «junto con el poder que hoy llamaríamos de «jurisdición», en virtud del cual enseñan y gobiernan, *tienen un poder de «orden», del que son conscientes y con el que instituyen ministros inferiores bajo su alta dirección*» (p. 31). Esta interpretación parece arbitraria, porque San Pedro no dice que los Apóstoles se reservan para sí una determinada oración, sino que se reservan ellos mismos para la oración, a la cual no podrían consagrarse, si hubiesen de atender a las múltiples necesidades materiales de la comunidad; la ocupación de los apóstoles es orar y predicar.

Según Colson, en *Iac.*, V, 14-15, se habla claramente del poder de los ministros sagrados para dispensar la gracia por medio de ritos sensibles, pero no es tan claro que el rito aludido sea concretamente la extremaunción, aunquet la tradición católica así lo entende (p. 142). Creemos que este modo de hablar no se ajusta muy bien a lo sancionado por la Iglesia en el Concilio de Trento (Dz. 926), y en el Decreto *Lamentabili* (Dz. 2048).

Un poco exagerada nos parece la insistencia en el aspecto *colegial* del sacerdocio cristiano (p. 310, nota 2 y pp. 333-334). El recurso a Santo Tomás en el desarrollo de estas ideas no es nada afortunado. En primer lugar, nos encontramos con que Colson cita el opúsculo «De *actu* [subrayado nuestro] fidei et Ecclesiae sacramentis» (p. 328). La idea que Colson quiere atribuir a Santo Tomás se funda en una traducción inexacta. Dice el Santo: «*Omnis ordo ordinatur ad Eucharistiae sacramentum*» (*Suppl.*, 40, 5) y Colson traduce: «tout l'Ordre est ordoné au sacrament de l'Eucharistie» (p. 328), suponiendo *totus*, donde Santo Tomás escribió *omnis*. El Santo quiere decir únicamente que *todas* las órdenes dicen relación al sacramento de la Eucaristía, respecto del cual dan una potestad mayor o menor y que, como el episcopado no da ningún nuevo poder sobre la Eucaristía, no es, en rigor, sacramento. Nada en absoluto dice de si *todo* el orden, es decir, *todo* el sacerdocio, sea de primero sea de segundo grado, está ordenado a ofrecer colegialmente —por concelebración del presbítero con el obispo— el sacrificio eucarístico.

Nos hubiese agradado una mayor reserva sobre el papel de los laicos en la Iglesia y la parte que tienen en su constitución (p. 343 ss.). Cuando se estudia comparadamente el laicado y el sacerdocio, no se puede atender ni exclusiva ni preferentemente a las posibilidades del primero y a las limitaciones del segundo, so pena de incurrir en un evidente error de método, que fácilmente viciará la doctrina. La obra no hubiese perdido nada suprimiendo estas páginas, insertadas en las *conclusiones*; en todo caso, sería conveniente limitarlas un poco.

Fr. A. Bandera, O. P.

H. D. GARDEIL, O. P., *L'oeuvre théologique du Père Ambroise Gardeil.* Le Saulchoir. Etiolles, par Soisy-sur-Seine. 1956. Distribuidor exclusivo: Lethielleux, París. 660 francos.

Esta monografía tiene por objeto la exposición y valoración de la producción teológica del P. Ambrosio Bardeil. Su autor está ligado al célebre teólogo dominico, no sólo por los lazos comunes de la Orden a que ambos pertenecen, sino también por otros motivos más humanos, a la vez que más íntimos. Y esto podrá explicar, en parte, el entusiasmo, la precisión y el interés que se manifiesta en la exposición de su doctrina, sin menoscabo, no obstante, ni desifguraciones de su valor objetivo.

Según se nos advierte, la obra teológica del P. Gardeil es demasiado conocida para que sea necesario ahora hacer resaltar su importancia dentro de la cultura eclesiástica. Algunas de sus obras son clásicas en la materia, como sucede con las tres principales: «*La credibilité et l'apologetique*», «*Le donné révélé et la théologie*» y «*La structure de l'âme et l'eèpérience mystique*», sin que esto suponga que los demás escritos suyos no posean la misma calidad doctrinal.

Para la composición de este estudio monográfico han sido usadas, principalmente, las tres obras citadas, a la vez que una serie numerosa de artículos serios y profundos, publicados preferentemente en la «*Revue Thomiste*», que tuvo, desde su fundación, en el P. Gardeil uno de sus mejores redactores, y en el «*Dictionnaire de Théologie Catholique*». Han sido analizados también diversos trabajos manuscritos, de menor extensión y calidad científica, pero útiles para completar esta visión de conjunto de la producción teológica del P. Gardeil.

El autor de la monografía empieza por situar la actuación científica del P. Gardeil. En una breve, pero enjundiosa, introducción nos da el ambiente doctrinal de los últimos veinte años del siglo XIX y del primer cuarto del siglo XX, puesto que durante ese período es cuando se publica lo mejor y lo principal escrito del P. Gardeil. Y su obra doctrinal, como cualquier obra producida por la inteligencia de los hombres, es deudora y está en connexión íntima con el movimiento de las ideas contemporáneas. No obstante, es fácil constatar que casi toda la obra teológica del P. Gardeil, desde sus principios, va dirigida por un sólo e idéntifo fin, por una sola e idéntica preocupación: «*la justificación de la fe frente a las exigencias de la razón científica*». Era el problema candente que dominaba a los espíritus de fin de siglo, al que no pudo y no quiso sustraerse.

A través de los ocho interesantes capítulos de este estudio se exponen y valoran: *la epistemología del P. Gardeil y sus artículos sobre la «ACCION»*; su doctrina sobre *la Credibilidad y la Apologética*, que tanta aceptación ha merecido, a pesar de las críticas que se le hicieron; sus estudios sobre *la noción de lugar teológico*, sobre *la naturaleza de la teología* y sobre *la evolución del dogma*! sus primeros trabajos acerca de la espiritualidad cristiana, que, iban preparando la obra de su edad madura: «*La structure de l'âme et l'expérience mystique*»; y otras cuestiones particulares, de menor importancia, *acerca del acto humano, de los Dones del Espíritu Santo*, etc....

La impresión que se recibe después de leer esta monografía es que el P. Gardeil vivió atento a los problemas intelectuales de su época, y como teólogo y como apóstol quiso colaborar en la medida de sus fuerzas para solucionarlos. Por eso su producción teológica es tan vasta, tan rica, a la vez que tan profunda, capaz de proyectarse hasta nuestros días a través de sus numerosos discípulos, agrupados en lo que se ha dado en llamar *escuela dominicana francesa.*

Por todo lo dicho juzgamos el presente estudio monográfico, no sólo de sumo interés, sino incluso necesario para conocer la historia de la teología de finales del siglo XIX y primera mitad del siglo XX.

FR. B. MARINA.

F. DESIDERIO, *Il valore apologetico del miracolo.* Estudio crítico-histórico. 232 págs. Roma, 1955.

La cuestión del milagro ha sido siempre, en la historia de la Apologética, una de las más estudiadas y discutidas. Debido todo ello, sin duda, a la importancia y a la trascendencia de la misma, tanto desde un punto de vista dogmático como apologético.

El presente trabajo —que tiene todas las apariencias de una tesis doctoral en teología, aunque nada se nos diga sobre el particular— ha tomado como objeto de análisis la cuestión del milagro, no en toda su amplitud, sino referida exclusivamente al valor demostrativo del mismo. Pero es justo advertir que se trata únicamente de un estudio histórico-crítico, ya que la intención del autor no es otra que «presentar una reseña histórico- crítica del problema a tratar, a partir de Santo Tomás hasta el siglo que sigue a la clausura del Concilio de Trento». Que nadie busque, por tanto, una exposición sistemática, profunda, de la cuestión en sí misma, porque tal exposición no cae dentro del plan del autor de este trabajo.

Siguiendo un orden puramente cronológico se abre la primera de las dos partes de que consta el trabajo con un capítulo dedicado a estudiar el problema en Santo Tomás, en el que le sirve de guía, principalmente, Van Hove con su obra clásica «*La doctrine du miracle chez S. Thomas*». Es, quizás, el capítulo más logrado de toda esta primera parte e incluso de todo trabajo.

En los capítulos siguientes se analiza la doctrina de los escolásticos de los siglos XIII, XIV y XV sobre el problema del valor probativo del milagro. Necesariamente es una exposición demasiado ligera, porque son muchos los autores examinados. Se hace, no obstante, mención especial del carmelita *Guido Terreni,* teólogo del siglo XIV, por cuanto el estudio se hace sobre el manuscrito de sus «*Quodlibeta*», existente en la Biblioteca Vaticana y por cuanto adopta claramente una trayectoria distinta a la señalada por Santo Tomás y seguida por la mayoría de los teólogos de esos siglos.

En la segunda parte se examina el problema propuesto en la Escolástica post-tridentina. No se sigue un criterio puramente cronológico en la investigación, como se ha hecho en la primera parte, sino un criterio doc-

trinal. Son también muchos los teólogos analizados, pertenecientes a todas las escuelas teológicas existentes en el período aludido. Conviene, sin embargo, hacer notar que los principales entre ellos abordan directamente la cuestión, aunque destacándose por su análisis preciso Martínez del Prado, O. P., y Martínez de Ripalda, S. J., si bien cada uno de ellos adopta y propone solución distinta en el problema estudiado.

En conjunto, es de justicia destacar la aportación notable que supone este trabajo, desde un punto de vista histórico-crítico al problema del valor demostrativo del milagro. Es una visión de conjunto de las diversas trayectorias propuestas por los teólogos, que están garantizada con la fuerza de los textos. Y constituye, ciertamente, una base imprescindible para emprender el estudio de la cuestión en sí misma sobre el valor del milagro, tan capital en la Apologética tradicional y en la de todos los tiempos.

FR. B. MARINA.

G. BRUNET, *Le Pari de Pascal.* Préface de JEAN MESNARD. 140 págs. Desclée de Brouwer. París, 1956.

Pascal meditó una Apologética, para convertir a los «libertinos», para elevar hasta la fe cristiana a los incrédulos. Y en una de sus intuiciones se le ocurrieron los argumentos apropiados. A los hombres que vivían del juego y de las apuestas, acostumbrados a tirar una moneda al alto para decidir su suerte por *cara o cruz,* había que hablarles en su lenguaje. Así nació el argumento de la *apuesta,* que este libro analiza. El argumento se reduce a lo siguiente: Te apuesto que ganas más creyendo en Dios, que viviendo solamente como un «honnete homme». Porque si ganas, lo ganas todo, si pierdes, no pierdes nada.

Tal argumento, con su fuerza y su endeblez, era suficientemente conocido. Lo leemos en las edificiones corrientes de los «Pensamientos» de Pascal. Pero desconocíamos el modo cómo había brotado de la mente de Pascal. Y esto es lo que enseña el libro de Brunet. Comienza por darnos unas fotocopias del manuscrito en que se propone el citado argumento. Son cuatro páginas. Aquello es «un borrador endiablado, que a trozos no se puede apenas leer, cortado, desordenado; sobrecargado de raspaduras, correcciones y enmiendas; una amalgama de razonamientos matemáticos, observaciones psicológicas, y puras efusiones místicas. A primera vista, por la forma y por el sentido, aquello es un laberinto» (p. 7). Brunet establece primero la lectura del texto, cosa que hasta el presente nadie había logrado de manera completa. Da a continuación un panorama de la argumentación pascaliana, y, con agudeza, penetra por fin en el análisis del texto. La conclusión del autor es que el «Pari» de Pascal es como una especie de nebulosa donde concluyen diversas corrientes de ideas, una argumentación que tiene residuos de diferentes etapas. El nombre con que se le conoce es impropio.

Hay un diálogo, en toda esta argumentación, entre el corazón y la razón de Pascal. Vence el corazón en las cosas de la fe. Porque «es el corazón el que siente a Dios y no la razón». Porque en definitiva, la fe no

es más que «Dios sensible al corazón, no a la razón». Porque «el corazón tiene sus razones que la razón no conoce» (p. 139). Pero el Dios *sensible al corazón*, ¿será el Dios de la fe, cuyo objeto es la verdad primera? Pascal no puede estar seguro de ello. Y en ese caso, ¿qué vale su argumentación?

FR. A. LOBATO, O. P.

P. MASSI, *Magistero infallibile del Papa nella Teologia di Giovani la Torquemada*. 176 págs. Marietti. Torino. 1957.

Uno de los teólogos medievales actualmente más estudiados es Juan de Torquemada. Sus numerosa producción teológica está siendo reeditada a tono con las exigencias de la crítica moderna, a la vez que son puestas de relieve, doctrinalmente, algunas de las cuestiones mejor logradas por la pluma del célebre teólogo español. La monografía que presentamos es una prueba más, no sólo de nuestro aserto, sino también de la aceptación que tienen los estudios sobre la obra doctrinal de Torquemada entre los investigadores de las ciencias eclesiásticas.

El objeto propio del presente trabajo está bien delimitado y precisado en la misma enunciación de su título: *El Magisterio infalible del Papa*. Y sirven de base fundamental y casi exclusiva para la exposición y análisis la «*Summa de Ecclesia*» y el «*Commentarium in Decretum Gratiani*», que son, sin duda, a juicio de los críticos, las dos obras principales del Cardenal Torquemada.

Al estudio propiamente doctrinal del tema elegido precede una breve reseña biográfica. Son nada más unas cuantas páginas, incompletas y con algún dato inexacto desde el punto de vista meramente biográfico —la población de Torquemada no pertenece a la diócesis de Valencia, sino a la de Palencia—, aunque suficientes para situar y ambientar la actuación personal de Torquemada.

La elección del tema analizado ha sido, a nuestro juicio, sumamente acertada, en cuanto que constituye el tema central de la teología papal de Torquemada y, más concretamente, de su clásica la «*Summa de Ecclesia*». Como ya se nos advierte, «exponer la doctrina de Torquemada significa presentar un tratado completo en torno al magisterio infalible del Romano Pontífice», dado que, en la historia de la teología papal él es una figura colosal, a la vez que el hombre providencial en medio de las crisis conciliares del siglo XV.

La exposición, completada con unos cuantos apéndices de menor importancia, está hecha a base de citar de Torquemada. La labor del autor de esta monografía se reduce, en gran parte, a ordenarlas y situarlas adecuadamente, con pequeñas referencias al pensamiento de aquellos días y al moderno sobre esta cuestión eclesiástica. La síntesis final no es otra cosa que repetición de lo ya dicho a través de la exposición, completado con una serie de elogios cálidos y entusiastas del célebre teólogo dominicano.

Consideremos, sin embargo, interesante y de provecho este estudio monográfico, tanto por lo que se refiere a la historia del dogma de la infali-

bilidad pontificia, cuanto por lo que contribuye a revalorizar una de las figuras más notables de finales de la Edad Media.

FR. B. MARINA.

J. A. JUNGMANN, *Catequética.* 350 págs. Herder, Barcelona. 1957.

El nombre de Jungmann, es de sobra conocido por teólogos y catequistas, y también por los amantes de la verdadera tradición litúrgica en materia sacramental.

La obra que nos presenta la Editorial Herder, *Catequética,* contribuirá a colocar el nombre de Jungmann entre los maestros preferidos de la catequesis concebida como disciplina teológica complementaria de los grandes Cursos de Dogmática y de Moral.

La impresión que hace esta obra, en todas sus partes, es el que el autor ha rumiado muchas veces en su interior el sabroso alimento que el catequista necesita asimilarse antes de presentarlo a los catecúmenos.

En cuestiones secundarias podrá haber alguna discrepancia, pero en cuanto a las afirmaciones esenciales de esta obra creo que no podrá discutirse.

La obra se divide en ocho capítulos y un apéndice. Capítulo primero: *Historia de la catequesis,* síntesis clara y preciosa de la evolución, accidental del método y doctrina catequética en los siglos. Capítulo segundo: *El catequista,* quién y cómo debe ser el catequista para hacer auténtica labor de apóstol, de educador y de maestro. Capítulo tercero: *El niño en la catequesis, actitud* y comportamiento externo e interno para conseguir el fruto apioso. Capítulo cuarto: *Labor catequética,* es decir, elementos con que cuenta el catequista para enseñar, educar, instruir y formar un cristiano. Capítulo quinto: *El plan de estudios,* sugerencias sobre una visión conjunta de la enseñanza conforme a principios fijos fundamentales. Capítulo sexto: *Metodología,* vivificación contínua de métodos adaptados a cada mentalidad. Capítulo séptimo: *Problemas especiales del método catequético,* o lo que es igual, lenguaje, trabajo, medios y condiciones que acreditan la labor catequética. Capítulo octavo: *Labor específica según la edad.*

El conjunto es magnífico y abre campo a la labor personal. Nos encontramos ante un teórico de la catequesis. Cada uno saque todo el jugo posible a estas enseñanzas de indudable profundidad psicológica y teológica.

No podemos menos de recomendar tan provechosa obra. Hay muchos catequistas en España que sueñan con una organización más perfecta de las catequesis, con un catecismo que satisfaga. Quizá las ideas lanzadas en esta obra sean una buena colaboración. Y también los ejemplos aducidos de la catequesis en diversas nacionalidades.

También es interesante el apéndice en que comenta tres temas brevísimamente: *Símbolo de los Apóstoles, Kerigma y Teología de la predicación.* Tres temas sobre los que se habla sin cesar y que siempre guardan reservas casi infinitas para continuar hablando.

Muchas obras como esta enriquecerían la bibliografía catequética hispana. Sumando lo bueno de todos, despreocupándose un poco de los de-

talles en que los autores discrepan, el catequista tendría un arsenal de ideas y de medios en sus manos.

FR. CANDIDO ANIZ, O. P.

El evolucionismo en Filosofía y Teología. Obra en colaboración de varios especialistas. Congreso de Ciencias Eclesiásticas. Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca. Juan Flors, Barcelona, 1956. VIII-252 págs.

La Universidad Pontificia de Salamanca organizó, para conmemorar su VII centenario, un magno Congreso de Ciencias Eclesiásticas dividido en cuatro secciones —Sagrada Escritura, Filosofía y Teología, Derecho Canónico y Espiritualidad—. Del 28 de abril al 7 de mayo de 1954, tuvo lugar el desarrollo simultáneo de los temas de cada sección. El de «Filosofía y Teología», versó sobre uno de los más acuciantes problemas actuales por su aparente choque con el dogma católico: el evolucionismo. Aquí están, en un volumen de exquisita presentación tipográfica, coleccionadas las «ponencias» que hicieron los especialistas —españoles y extranjeros— sobre diez vertients del problema.

La sola lectura del índice da ya una clara idea del interés del contenido. Pero cuando uno se adentra por sus páginas se va percatando de las dimensiones de la cuestión y percibe un frutitivo, gozoso hálito al tropezar con las soluciones que si bien constituyen un avance en la ciencia, están en completa armonía con el dogma, inmutable siempre. La verdad inquirida se sincroniza con la verdad revelada. La encíclica «Humani Generis» abrió amplias perspectivas al estudio del evolucionismo antrológico —el que entraña mayores dificultades—, y, superando las viejas posturas «concordistas» del s. XIX, fué un eficaz estímulo para los filósofos católicos que deberán estudiar a fondo estos gravísimos problemas, sin miedo a los hallazgos de la ciencia, pero con las debidas cautelas porque están por medio verdades tan roqueñas como el dogma del pecado original y la inerrancia de la Sagrada Escritura.

Este volumen examina des los más variados campos el evolucionismo: su sentido y situación actual (P. Ortega), su alcance según datos de la palentología (Prof. Leonardi), de los factores de tiempo (Dr. Peris) y de la morfología comparada (P. Ubeda); su posibilidad a la luz de los principios de la filosofía (P. Boyer), de los relatos del Génesis (P. Arnaldich), del pensamiento de los Santos Padre (Dr. González); su entronque problemático con el dogma del pecado original (P. Cuervo), y con la distinción del orden natural y del orden sobrenatural (P. Garriguo-Lagrange), para, en fin, terminar con un análisis del evolucionismo antropológico ante el magisterio de la Iglesia (P. Aldama). La pluralidad de enfoques del problema está aglutinada en una nidad de subalternación de las ciencias naturales a las filosóficas, y de éstas a la teología, como ésta se subalterna a la verdad revelada. Todo concluye en la Verdad.

Especialmente importantes son el estudio del Prof. Leonardi que hace un apretado resumen de los resultados paleontológicos (pp. 49-86), discriminando lo que es hipótesis y lo que es experiencia, sin rebasar el horizonte de la ciencia natural, ni prejuzgar los principios de orden superior-

teología, revelación; el del P. Cuervo, sobre «evolucionismo, monogenismo y pecado original» (pp. 183-225), que recoge ya los datos de las ciencias naturales y los mete en el campo del dogma para examinarlos bajo esta luz superior; y el del P. Aldama, que expone (pp. 237-252), una historia sistematizada de la actitud del magisterio eclesiástico frente al evolucionismo en sus diversas manifestaciones, desde sus primeros tiempos hasta hoy; en conclusiones concatenadas fija hasta qué punto es lícito defender cierto evolucionismo, dentro de los límites de la ortodoxia católica, según ese magisterio. La Iglesia no sólo no tiene miedo a la ciencia, sino que la estimula, aunque reservándose siempre el derecho a juzgar, bajo una luz suprema, los resultados científicos. Se trata nada menos que de verdad dogmática de primer orden. Quizá por eso el problema es más «subyugante», más «apasionante».

Las más variadas perspectivas del problema están analizadas y profundizadas por los más expertos especialistas del momento; y, a pesar de la variedad, hay un criterio interno que aglutina y subalterna todos los estudios. Cuatro idiomas intervienen en el diálogo, el español, el latín, el francés y el italiano.

Será una obra indispensable para todo el que quiera en adelante investigar este problema que nos toca las fibras más sensibles de nuestro ser como hombres y como creyentes, como científicos y como teólogos. Por lo demás, la edición es perfecta, magníficamente en el aspecto tipográfico.

Enhorabuena a la Universidad Pontificia de Salamanca, que hizo posible el Congreso, y al editor Juan Flors, que ha lanzado al público las «Actas» de aquella asamblea en cuatro volúmenes de tomo y lomo —uno para cada sección—, que señalarán un hito bien alto en la historia de las ciencias eclesiásticas de España.

A. HUERGA, O. P.

C. MOLARI, *De Christi ratione essendi et operandi.* Recentioris controversiae thomistica solutio iuxta generaliorem doctrinam de ordine operativo. 258 págs. Officium Libri Catholici, Roma, 1957.

La llamada teología del *assumptus homo* ha puesto en el primer plano de la actualidad cristológica los problemas, relativos a la unidad y dualidad de Cristo. Sus tendencias, marcadamente nestorianas, encontraron no pocos simpatizantes, al mismo tiempo que acérrimos impugnadores. Pasada la época de las disputas más encronadas gracias a la intervención del Magisterio eclesiástico, viene el estudio más sereno de la cuestión, que encuentra en esa misma intervención un sólido punto de apoyo. Entre esta clase de estudios creemos que se debe colocar el que ahora reseñamos. Como su mismo título indica, estudia la persona de Cristo en el orden entitativo y en el operativo o dinámico. La parte propiamente cristológica es la segunda, a la que precede una larga exposición de carácter metafísico sobre el orden operativo en general y particularmente sobre el modo como la operación pertenece a la naturaleza y la persona o sobre la parte que cada uno de estos principios tiene en la realización de las acciones. Tanto en esta primera parte, que es como un preámbulo, como en la segunda, el

Autor no intenta dar una teoría personal, sino más bien proponer la de Santo Tomás, supliendo las lagunas con las deducciones que se pueden hacer partiendo de las conclusiones explícitamente enseñadas por el Santo. Esto supuesto, a nadie extrañará que C. Molari haga resaltar la unidad de Cristo en todos los órdenes: unidad de persona —que se presupone como fundamento dogmático—, unidad de *esse* y unidad *hegemónica* o dinámica por razón de la *hegemonía* que el Verbo ejerce sobre la naturaleza humana; de manera que ésta, nunca tiene la iniciativa, ni siquiera de su propia operación. Molari, al hablar de unidad hegemónica, no la entiende de manera que implique una especial acción eficiciente del Verbo sobre la humanidad asumida, sino que la considera fundamentalmente incluída en la actuación o actualización de la naturaleza humana, mediante la unión hipostática, que le confiere personalidad, la personalidad misma del Verbo; para él la persona no es simple condición de la operación, sino que influye realmente en ella, aunque, en el caso concreto de Cristo, ese influjo no se ejerce por vida de causalidad eficiente, sino de actualización terminativa. Con la admisión de este especial influjo del Verbo sobre la humanidad, Molari se aparta de un cierto número de tomistas y de teólogos de otras escuelas, pero, a nuestro juicio, su solución es acertada. Su doctrina sobre este particular tiene una especial repercusión en el problema de la impecabilidad de Cristo. No es raro explicar esta impecabilidad a base de los conceptos que intervienen en la controversia *de auxiliis* pero ello no parece suficiente. La explicación fundada en la unidad *hegemónica* es más honda por ajustarse plenamente a la condición única de Jesucristo, que en ningún caso puede ser colocado al nivel de los santos, como muchas veces se da a entender en lo que se refiere a este punto concreo. Nuestro parecer, también en este caso, sigue inclinándose del lado de Molari.

Creemos, pues, que la presente obra es de gran valor para la solución de la reciente controversia cristológica. Algunos reparos que se pudieran poner, afectan más bien a la terminología, que no siempre tiene toda la claridad apetecible, o a algunas nociones psicológicas expuestas en la primera parte. Algo se podría decir también sobre las apreciaciones de Molari acerca de la cuestión disputada *De unione Verbi incarnati*. Pero todo ello carece de importancia ante el postivo valor del conjunto.

Fr. A. Bandera, O. P.

L. I. Scipioni, O. P.: *Ricerche sulla cristologia del «Libro di Eraclide» di Nestorio. La formulazione teologica e il suo contesto filosofico*. Págs. X-184. Universitätsverlag, Freiburg (Schweiz). Fr. 12'45. DM 12.

Esta obra puede considerarse como el primer estudio sistemático acerca del contenido doctrinal del *Libro de Heraclides*, que es interpretado no en virtud de ciertos conceptos apriorísticos, sino con una documentación abundantísima tomada directamente del mismo Libro. En este punto la riqueza de la obra es inmensa e incalculable el servicio prestado a la historia de la cristología. Para desentrañar el verdadero sentido de las expresiones de Nestorio, el P. Sicipioni se cuida de investigar el pensamiento filosófico subyacente a la formulación teológica, y reaccionando contra las

afirmaciones corrientes del aristotelismo nestoriano, cree encontrarlo en el estoicismo, cuyas fórmulas tienen efectivamente una sorprendente semejanza con las del Libro de *Heraclides*. Otro punto de referencia para la interpretación del Libro es lo que podríamos llamar tradición nestoriana, representada principalmente por Babai el Grande, teólogo nestoriano de los siglos VI y VII. Esta rápida presentación de los medios de interpretación es suficiente para adivinar toda la novedad e importancia de la obra del P. Scipioni.

El estudio del P. Scipioni, en conjunto, da una fuerte impresión de que Nestorio al fin de su vida fué mucho menos nestoriano que en los comienzos de la polémica, zanjada definitivamente en el Concilio de Efeso. El p. Scipioni, sin embargo, rehuye intencionadamente todo estudio comparativo sobre este punto, porque, según él mismo declara, su principal intento es averiguar el contexto filosófico, a que dice referencia el *Libro de Heraclides* (p. 13, 4°). Es innegable que cada autor es dueño de señalar los límites de su trabajo; pero en este caso concreto la limiticación parece un poco arbtitraria, porque la conexión interna de la materia tiene también sus exigencias, que habrían quedado ampliamente satisfechas con sólo dedicar a un análisis comparativo algunas de las numerosas páginas consagradas a Babai, las cuales tienen, ciertamente, un evidente interés teológico, pero parecen supérfluas para definir el pensamiento filosófico de Nestorio. Con la comparación el *Libro de Heraclides* resultaría mucho más claro y se podría ver si las expresiones de Nestorio contienen una verdadera rectificación de doctrina o si son simplemente una formulación moderada del mismo error sustancial. La ausencia total del *theotokos* es de un valor imponderable.

La disposición psicológica en el P. Scipioni afronta el estudio del *Libro de Heraclides*, no puede ser más acertada (cf. p. 13, 3°). Pero la lectura de la obra de la impresión que no siempre fué observada en la práctica.

Repetimos, sin embargo, que la obra es de una innegable utilidad para cuantos se interesan por estos temas.

FR. A. BANDERA, O. P.

JOSE CAPMANY, Pbro., *La resurrección del Señor. Ensayo de síntesis teológica*. Págs. 110. Seminario de Barcelona, 1956.

Este ensayo es la oración inaugural del curso académico 1956-1957 en el Seminario de Barcelona. A nuestro juicio, es un excelente estudio teológico sobre el misterio de la resurrcción del Señor y el modo como influye en nuestra justificación y salvación. El autor sigue de cerca las huellas de Santo Tomás, del que hace profundos y acertados análisis, sobre todo en lo relativo al influjo *per modum efficientiae* de la resurrección en nuestra vida sobrenatural (p. 43 ss). Desde el punto de vista tomista este estudio no es un ensayo, sino un verdadero logro teológico.

B.

B. NEUNHEUSER, O. S. B., *Taufe und Firmung*. Págs. 110. Handbuch der Dogmengeschchte. Band IV. Farszikel 2. Herder, Freiburg i. Br., 1956. DM. 15.

Hace años publicaba Poschmann el primer fascículo de este Manual de historia de los dogmas; comprendía los temas relativos a la penitencia y extremaunción. Adversas circustancias retrasaron el ritmo de la publicación en forma imprevisible. Al reanudarse los trabajos con este fascículo segundo. los editores manifiestan su esperanza de continuar la publicación a breves y regulares intervalos, de modo que se termine en un plazo no superior al que ordinariamente exig esta clase de obras.

El segundo fascículo, que hoy tenemos el gusto de presentar, trata del bautismo y de la confirmación, estudiados históricamente, como lo pide el carácter de la obra total. En conjunto, creemos que este fascículo puede prestar importantes servicios, no sólo a los historiadores de los dogmas, sino también a los teólogos especulativos, que encontrarán estimables puntos de apoyo para la fundamentación, rectificación o refutación de ciertas teorías generales. Neunheuser ha sabido utilizar las múltiples investigaciones que sobre estos temas se han llevado a cabo durante los últimos años.

Si de esta apreciación general descendemos a detalles particulares, nuestro juicio no puede ser tan elogioso. Todo lo relativo al sacramento de la confirmación es tratado, por lo general, muy sumariamente y aun a veces omitido en absoluto; un problema tan importante como los cambios de forma en la administración de este sacramento está totalmente ausente de la obra. La información sobre el bautismo es más amplia, pero no pocas veces prevalece el aspecto litúrgico sobre el verdaderamente dogmático; otras veces más que historia de este dogma se hacen descripciones de las obras de Padres o teólogos, que tratan de él. En la exposición de las enseñanzas bíblicas sería deseable una clara distinción entre lo que se refiere al rito bautismal en sí mismo o en sus efectos y todas aquellas otras expresiones, que entienden el bautismo en un sentido amplio.

FR. A. BANDERA, O. P.

JOSE M. RUBERT CANDAU, *Fundamento constitutivo de la Moral. El sentir y el querer en sus elementos básicos fenomenológicos*. Págs. 216. Ediciones «Verdad y Vida», Madrid, 1956.

Como el subtítulo insinúa, la presente obra no se propone construir una exposición sistemática de los fundamentos de la moral en todos sus aspectos. Se trata, más bien, del análisis de los fundamentos remotos o psicológicos del obrar moral. Y aun estos son considerados en crítica discusión con las teorías de Max Scheler y su ética de los valores.

Después del análisis fenomenológico del sentimiento y del querer voluntario en relación con la concepción que de los mismos se hace Scheler, el grueso de la monografía va dedicado al examen detallado de la teoría de los valores del mismo filósofo, en una postura de crítica en que se van consignando los defectos de la teoría. Solo en los tres últimos capítulos se abordan los temas del deber el deber y la felicidad y la posición del problema

ético propiamente tal, también sobre el plano fenomenológico y de discusión con la idea que se da de ellos en la Etica de los valores de Scheler, y algo en la ética kantiana y de Hedigger.

El autor ha adoptado, a imitación del mismo Scheler, un método de análisis fenomenológico en que conceptos y argumentación se diluyen en estilo excesivamente difuso. Los problemas más metafísicos no son por eso muy directamente planteados. Solo en el cap. último se condensan con vigor los puntos centrales de la ética finalista, propia de la filosofía católica. Aunque dicho en breve indicación, lo esencial de la exposición lo encontramos en pleno acuerdo con el pensamiento tradicional.

La obra la juzgamos de especial interés para obtener un justo enfoque y valoración de la filosofía de los valores de Scheler.

Fr. T. Urdanoz, O. P.

Lucius Rodrigo, S. I., *Praelectiones theologico-morales Comillenses. Tom. IV: Tractatus de conscientia morali, P. II.* Págs. 900. Editorial «Sal Terrae», Santader, 1956.

El volumen ofrece la segunda y última parte de este Tratado moral de la conciencia que continuá las *Praelestiones* del R. P. Lucio Rodrigo. El primer volumen, ya de 570 páginas, publicado dos años antes, contenía el estudio de la naturaleza y obligatoriedad en general de la conciencia moral.

Este segundo lleva como título propio *Theoria de conscientia morali reflesa.* Se refiere pues todo él al tema clásico de la resolución de las dudas de conciencia mediante los llamados «principios reflejos», es decir, a la discusión de los conocidos sistemas morales o de conciencia. Cuestión típica de enconada controversia entre las escuelas, una nueva y detallada exposición del mismo por fuerza habrá de tomar el aire de fuerte controversia en defensa de uno de los sistemas de probabilidad y constante polemizar con todos los demás.

Tal es el carácter del presente volumen del P. Rodrigo. En todo él se refleja el acérrimo defensor del probabilismo puro y simple, sin atenuaciones ni concesiones de ningún género, como única vía de solución de todas las dudas. No es extraño que toda la obra sea de constante controversia y discusión frente a todos los demás sistemas y los poderosos argumentos que estos han acumulado contra el probobilismo puro.

El contenido del grueso volumen se reduce pues a la exposición y defensa del probabilismo. La obra comienza ya sin más con el análisis prolijo de lo probable, de la duda y opinión, y de todas sus divisiones y sentidos. Sigue la posición del problema, con la enumeración de las distintas soluciones o sistemas de resolver las dudas, minuciosamente clasificados con sus distintas variantes y autores, con un resumen histórico en torno al origen de los sistemas morales y el estudio de los principales autores que entran en la controversia, San Alberto. Sto. Tomás, Medina, Vázquez, Suárez, San Ligorio, etc. El grueso de la obra lo ocupa el análisis y refutación de cada uno de los sistemas adversos, el esclarecimiento y defensa de la tesis probobilista con la discusión de todas las objeciones contrarias, ter-

minando la obra, como es de rigor, con la discusión de las excepciones del probabilismo y del uso del mismo.

No negamos los grandes méritos, dentro de su propia línea, de este inmenso y detenidísimo alegato en favor del probabilismo, el enorme aunque farragoso caudal de opiniones, obras, documentos, datos en ella utilizados, la util e incansable labor argumentativa a que se entrega y de que hace gala el autor. Un penetrante, complicado y extraordinariamente difuso sistema de argumentación en que se buscan, nota y rebaten con tenaz perseverancia los puntos débiles del abversario y se acumulan todos los indicios y apoyos más o menos probables en favor de la propia doctrina, tanto teóricos como históricos. Porque este método tan prolijamente analítico se aplica tanto a los fundamentos teóricos como al examen de la opinión del adversario, de sus textos, de los documentos históricos, desvirtuando en parcial enfoque y en un sin fin de distinciones la fuerza probativa de los mismos,hasta diluirlos y casi hacerlos aparecer como razones en favor propio. Casos típicos, los análisis de los textos de San Alberto y Sto. Tomás. El principio general establecido por aquel de sentido abiertamente probabiliorista, lo resuelve el autor en probabilismo y probabiliorismo parciales. De Sto. Tomás, dejada a un lado su doctrina general y el análisis de los otros casos prácticos que aduce, se propone siempre, como único y «decisivo» el texto del Quodl. 9 a. 13, el cual, en el fondo de su intrincado sentido y engorrosa interpretación, contiene también formulado el principio probabiliorista.

De igual suerte, la fuerte oposición de los Papas Alejandro VII, Inocencio XI y Clemente XI al probabilismo con las condenaciones que llevaron a cabo de numerosas proposiciones de los probabilistas en los casos extremos conocidos, y con sus varios mandatos y exhortaciones a conbatir el probabilismo y defender el probabiliorismo, se truecan, por arte de la sutil dialéctica del autor, en una *confirmación* del probabilismo, ya que, según el mismo, estas manifestaciones las hicieron como «doctores privados» —una de ellas, la intimación dirigida al P. General de la Compañía, está incluída en el Enchiridion, Denzinger, n. 1219— y el hecho de que no condenaran universalmente la tesis probabilista ya es un «argumento» en prueba de su verdad. El P. R. encuentra también una prueba favorable del probabilismo en el silencio y desconocimiento que se ha dado del mismo en toda la teología hasta el siglo XVI, y con palabras de compasiva indulgencia excusa a los grandes doctores, entre ellos a Sto. Tomás, porque su poca penetración mental no les permitió desarrollar el principio probabilista, como universal solución de las dudas de conciencia. Dicha indulgente explicación tedría alguna base si se tratara de total ignorancia, mas no si, como es el caso en la mayoría de estos doctores, han conocido y sentado principios contrarios al probabilismo.

Nótase también el tono polémico y de discusión parcial de escuela en el exceso con que se prodigan en la obra calificativos duros a los argumentos contrarios: Con frecuencia son llamados estos, totalmente falsos, sin valor alguno, inconsistentes y a veces erroneos. Estos apelativos se aplican también a razonamientos tan fundados venerables y de valor eterno como el que ha usado siempre Sto. Tomás con todos los doctores clásicos: El que

duda gravemente si una acción es pecado mortal y sin razón alguna realiza ese acto, se pone en grave peligro de quebrantar una ley y peca. Solo desde el probabilismo ha perdido su valor la obligación moral de no ponerse en peligro; a sabiendas y sin razón alguna, de transgredir la ley divina.

No obstante, sabe el P. R. que todo el inmenso aparato de sus argumentaciones se mueve solo en el terreno de simples *probabilidades,* pues la conclusión última a que llega es la mayor probabilidad teórica —aun para él— del probabilismo sobre los otros sistemas. Para nosotros, confesamos sinceramente que, si bien es penoso seguir al autor en la enmarañada selva de sutiles distinciones y argumentaciones, su lectura difícil no nos ha debilitado nuestra convicción de la mayor inconsistencia teórica y práctica del probabilismo sobre un sólido probabiliorismo, más o menos completo o atenuado por presunciones prácticas, de posesión, razón o causa suficiente, etc. No parece que la conciencia cristiana pueda arrastrar tranquilamente una duda de pecado grave sin algunos indicios teóricos o presunciones prácticas de mayor probabilidad a su favor que hagan su actitud más probable.

Siendo imposible entrar en examen aun ligero del contenido particular de la obra, queremos notar algunos detalles o fallos más salientes. a) En el constantemente repetido y nunca solidamente probado fundamento del probabilismo: *Ley dudosa , ley nula,* el autor, dado a usar fórmulas y términos propios, vierte siempre por «gravemente incierta» toda ley dudosa, sea con duda estricta sea opinable o con mayor probabilidad. Es verdad que una opinión más probable implica siempre negación de certeza; mas no se sigue que implique *grave* incertidumbre, sino más bien leve, pues el menor grado de esta su incertidumbre comparado con su opuesto, menos probable, le hace a lo más probable sólo levemente incierto, según la definición aquiniana de la opinión: Adhesión de la mente a una verdad con temor —no se dice grave, sino, como expresa otro texto, «alguna duda»— de lo opuesto. En consecuencia, lo menos probable ya no es «facilmente verdadero» sino dificilmente y en los menos casos: *ut in paucioribus.* Con ello falla toda la base de la respuesta al probabilismo, porque no se siguen los derechos de la verdad y de la prudencia y se corre el riesgo grave de transgresión del precepto divino.

b) El autor acentúa aun más la tendencia al *subjetivismo* propia de la posición probabilista. Lo que parece que cuenta no es la ley moral objetiva, a la cual debe conformarse en todo momento el hombre. Basta declarar la la cual debe conformarse en todo momento el hombre. Basta declarar la incertidumbre de la misma o probabilidad contraria para considerarse plenamente liberado de ella. Este subjetivismo se agrava con la invención del autor, siguiendo a Vermeersch, de una *obligación jurídica* distinta de la obligación moral, con que se quiere explicar tanto las leyes penales como la tendencia antriprobabilista del canon 15 del Derecho Canónico. Dicha obligación meramente jurídica, como distinta de la moral, viene a reducirse —como ya se le ha replicado al autor— a la mera coacción o sanción penal. ¿No es dar la razón con esto a la teoría de la separación del Derecho y la Moral, del fuero externo de la ley y el fuero interno de la conciencia, que propugnan tantos juristas en pos de Kant?

c) Nos parecen vanos todos los esfuerzos del autor para explicar las llamadas excepciones del probabilismo, que a la generalidad de los probalistas modernos, como Vermeersch, les ha llevado a admitir limitaciones en la práctica del sistema. El R. P., con lógica consecuencia, trata de eliminar estas limitaciones de su probabilismo puro. Pero las excepciones ahí están señaladas por el Magisterio y las teorías del R. P., tan inconsistentes, no pueden debilitar esta contradicción interna del principio probabilista.

d) Pero, sobre todo, la voluminosa obra del P. Rodrigo nos parece un tanto *ancrónica*. Tal monumento de exaltación del probabilismo más bien es propia de siglos pasados, de los tiempos del florecimiento de la casuística pura y el probabilismo laxo, que de las tendencias y preocupaciones teológicas de la actualidad, aún las más sanas. En la coyuntura actual se ha desvalorizado mucho la moral casuística, meramente preceptible y legalista, y se aboga por una teología moral más cristiana y sobrenatural que sea sobre todo moral de la vida virtuosa, con predominio de la vida teologal, de las exigencias de la perfección y de la caridad social; y de las exigencias también de la prudencia en la marcha de la vida práctica y en la solución de sus casos. Y el probabilismo, de que derivó por connatural degeneración el laxismo, parece oponerse a las exigencias de la perfección cristiana, que hoy día se sienten tan al vivo o al menos se reclama su vigencia en la doctrina y conducta de eclesiásticos y muchos laicos. Justamente el P. R., al responder a esta objección, niega el precepto de la perfección reduciéndolo a simple consejo, así como de la idea opuesta de imperfección moral excluye toda razón de pecado (n. 655).

Mas las enseñanzas pontificias en favor del precepto de la perfección son mucho más claras y urgentes que la simple tolerancia, llámesela pasiva o positiva, que ha prestado al probabilismo.

Más acertado, teológico y cristiano, juzgamos, pues, en la hora presente, en vez de exaltar con el probabilismo las divergencias entre los criterios de probabilidad que se disputan la solución de las dudas prácticas, basados también en argumentos de mayor o menor probabilidad, subrayar en las soluciones de la casuística teórica, para aportar así mayor uniformidad en la conducta moral práctica de los cristianos.

Todo ello no obsta a que reconozcamos los grandes valores positivos y labor doctrinal de la obra del P. R., a quien deseamos nuevos y cada vez mejores frutos en su actividad de la docencia teológica.

Fr. T. Urdanoz, O. P.

Antonio di Monda, O. F. M., Conv., *La Legge nuova della libertà secondo S. Tommaso*. Págs. XX-315. Convento S. Lorenzo Maggiore, Nápoli, 1954.

Esta hermosa monografía, presenta como tesis doctoral en la Universidad de Friburgo de Suiza, delata la inspiración e ideas de su director, el P. Deman O. P. Se propone revalorizar el amplio y olvido tratado de Sto. Tomás, *De Lege Nova*, con un comentario e interpretación del mismo que muestre su correspondencia con los anhelos de libertad del mundo actual y la tendencia de la teología moderna a hacer resaltar esa nota del cristianismo que fué en parte ofuscada por la excesiva acumulación de pre-

ceptos, obligaciones y prohibiciones de la moral casuística: Que el espíritu de la Ley evangélica no es ya de esclavitud a la ley, sino de la libertad propia de los hijos de Dios en el servicio amoroso del Padre.

El autor recorre y esclarece, con amplia erudicióny empleo de la exégesis moderna, todas las cuestiones que el Angélico ha tratado sobre la Ley nueva, alegando constantemente textos de otras obras del mismo Santo, que muestran la madura sistematización a que habia llegado el Aquinate en este tema, capital y olvidado, de su teología.

Con tales elementos, el autor llega a tratar una luminosa síntesis de esta teología aquiniana sobre la Ley de gracia, ilustrando con sano criterio y abundancia doctrinal el significado de la Ley nueva en toda la Moral cristiana, el sentido de los preceptos y consejos evangélicos y otros temas fundamentales.

Saludamos esta valiosa obra como el mejor comentario, escrito al menos en los últimos siglos, sobre esta parte, hoy día devuelta a su pleno valor y significado, de la Suma de Sto. Tomás.

FR. T. URDANOZ, O. P.

GERVAIS DUMEIGE, *Richard de Sant-Victor et l'idée chrétienne de l'amour*. Págs. 198. Presses Universitaires de France, París, 1952.

Ricardo de San Víctor es, en el grupo de la célebre escuela de los Victorinos y dentro de la primera Escolástica, el Doctor de de la mística y de la contemplación, autor de numerosos opúsculos que contienen inspiraciones elevaciones sobre la vida contemplativa y que culminan en su obra, *De Trinitate*, con su celebre intento de demostración apriorista de la Trinidad a través de la dialectica del amor divino. En esa obra como en los demas escritos hace de la caridad clave de bóveda para sus concepciones y vuelos místicos. La caridad cristiana, según él, es el supremo de los valores y posee la primacía sobre todo otro valor, natural y sobrenatural. Con Abelardo y en pos de él representa en la primera Escolástica la corriente de la llamada «concepción extática» del amor.

El P. G. Dumeige ha recogido y sistematizado, en esta tesis presentada en la Sorbona, el conjunto de ideas del gran Victorino sobre el amor cristiano con gran detalle y erudición. Como preámbulo, esboza un documentado estudio histórico sobre el ambiente ideológico de la época de los Victorinos. Luego persigue, a través de las numerosas obras Ricardo, sus constantes y matizadas descripciones psicológicas del amor, junto con los supuestos de su concepción en la psicología de la voluntad y sus actos.

El P. Dumeige no se detiene en plantear ulteriores problemas sobre la interpretación filosófica de esta concepción mística de la caridad porque cree, con razón, que nuestro doctor no ha planteado expresamente el *problema metafísico del amor*, tal como se propone en nuestros días, sino que, simplemente, ha trazado ricos análisis psicológicos y descriptivos que dan una espléndida imagen de la *idea cristiana* del amor y del amor místico.

La obra representa una interesante aportación a la literatura actual del amor y una buena síntesis sobre el conjunto de las doctrinas de Ricardo de San Víctor.

FR. T. URDANOZ, O. P.

CARITAS ESPAÑOLA. *Comunicación cristiana de bienes en el Nuevo Testamento.* 216 págs. Euramérica, Madrid. Ptas. 40.

El presente libro constituye el quinto volumen de la serie V: *Frente de la Caridad,* de la colección «Mundo Mejor», que a estas horas lleva publicados treinta y cuatro en total.

Exteriormente aparece magníficamente presentado. En cuanto a la composición interna, consta de una carta-prólogo del Cardenal Quiroga, Arzobispo de Santiago, un proemio «al lector» firmado por la Comisión de Estudios de la Caritas Nacional Española, una introducción, el libro propiamente tal, repartido en quince secciones a modo de capítulos, un epílogo y dos índices: temático y onomástico, que aumentan notablemente el valor práctico de la obra, que ha sido escrita principalmente con vistas a España, y dirigida, muy en concreto, a los sacerdotes, a quienes para facilitarles su labor ministerial, pretende suministrar todo el cuerpo de doctrina sobre la Caridad, contenido en el Nuevo Testamento.

«En los estudios de Sagrada Teología, leemos en el promio, nos parece encontrar una laguna, al menos desde el punto de vista sistemático. Se estudia en ellos a Dios en sí mismo considerado y las comunicaciones existentes entre las tres Divinas Personas, («De Deo Uno et Trino»); la comunicación de Dios a los hombres en bienes naturales («De Deo Creatore») y sobrenaturales («De Gratia» y «De Sacramentis»); y la vuelta del hombre hacia Dios posibilitada por la Encarnación y Redención («De Verbo Incarnato» y «De Deo Redemptore»). ¿No cabría, nos preguntamos, completar esos estudios con un tratado específico acerca de la Comunicación Cristiana de Bienes («De bonorum inter homines communicatione») para el que habría base más que suficiente en el Nuevo Testamento según se puede deducir de los textos que se recogen en este libro?».

Tras de la guerra de Liberación se produjo en nuestra patria una espléndida manifestación de catolicismo en los órdenes del culto y de la religiosidad. A la opresión de los años de la República siguió la alegría de la libertad recobrada. Se cantó públicamente la fe; y la liturgia, tanto canónica u oficial, como la popular, florecio con una pujanza como acaso nunca entre nosotros tuviera.

Pero la Moral Social, fundamentada en los dos grandes pilares de la Justicia y de la Caridad, no llegó, ni ha llegado todavía a ser «el norte de nuestros actos», al menos como pueblo. Por eso, aún en agosto del pasado 1956, los Metropolitanos Españoles, en su Pastoral colectiva insistieron en la necesidad de cumplir los deberes sociales, resumiéndolos en esta consigna: Todo el que posee bienes debe comunicarlos con y con amor a quienes carezcan de ellos.

No es del caso andar parándose en averiguaciones de hasta dónde llega la justicia y hasta dónde la caridad. «El hermano comunica sus bienes a su hermano», leemos en la página 21 de esta obra. Cierto que teóricamente debemos conocer los respectivos campos de esas virtudes. Pero en el orden práctico, si queremos sentir en cristiano, no podemos olvidar que allí en doinde pueda acabar la justicia tiene que empezar la caridad. Más: la misma justicia, ha de ir, dice Pío XII, coronada por caridad (Summi Pontifi-

catus); es decir: que supuesta nuestra ineludible obligación evangélica de amar al prójimo, la caridad presupone la justicia y además la inunda y rebasa.

Este libro que comentamos, es una especie de enquiridion, que a lo largo de sus páginas y secciones nos presenta como en cinta cinematográfica, la doctrina del Nuevo Testamento acerca de la Caridad, o sea, acerca de la Comunicación Cristiana de Bienes, ordenadamente y como respuesta a estas tres cuestiones: ¿Por qué hay que comunicar? ¿Cuánto hay que comunicar? ¿Qué se consigue comunicando?... Y todo esto referido tanto a los bienes sobrenaturales como a los morales y materiales, a los cuales se dedican la mitad aproximadamente de la obra.

En nuestra opinión esta obra es máximamente recomendable a todo el mundo por lo que aporta a la formación e iluminación de la conciencia. Pero resulta de especial utilidad a los sacerdotes predicadores, que encontraran en ella reunidas las afirmaciones del Nuevo Testamento en torno a la caridad y a la manera de ejercerla.

FR. JOSE MANUEL MACIAS, O. P.

JOSE CORTS GRAU, *Curso de Derecho natural*. Págs. 400. Editora Nacional, Madrid, 1953. Precio, 90 ptas.

El profesor Corts Grau, actualmente rector de la Universidad de Valencia, ha refundido en esta nueva obra, con algunos retoque, sus dos anteriores tratados del curso escolar: «Introducción de la Filosofía del Derecho» y «Principios de Derecho natural». El nuevo volumen consta por ello de dos partes: En la primera, previa una introducción general filosófica y gnoseológica, el autor refiere y somete a examen crítico las numerosas teorías, escuelas y direcciones modernas del pensamiento jurídico, con proyección hacia la filosofía en general, puesto que se analizan también las doctrinas existencialistas. En la segunda parte se estudia brevemente la doctrina del derecho en general, del derecho y ley naturales, y se exponen después con más amplitud los distintos derechos naturales del hombre, individuales, familiares y social- políticos.

La característica de la obra del profesor Corts es su tono y estilo didácticos, como obra destinada para manual del curso escolar. Por eso no tiene pretensión de ser una exposición completa, ni el autor se paga de excesiva erudición o de proponer farragosas teorías. Pero la obra refleja bien las brillantes cualidades de estilo y de claridad de ideas del Sr. Corts. Sobre todo descuella por su criterio tan sano, tan altamente formador, totalmente identficado con la doctrina católica y con la filofofía jurídica tradicional.

El contenido de las luminosas lecciones constituyen un feliz ensamblaje de doctrina netamente escolástica y tomista y de pensamiento e ideas modernas. Este criterio del autor tiene tanto más mérito cuanto que el fondo de la primera parte data de la primera obra, escrita en 1935, en la cual no se ha añadido sino más bien suavizado el tono polémico y actitud crítica ante los errores modernos.

Saludamos la presente obra como muy provechosa e instructiva para todos, y deseamos que ejerza plenamente su efecto formador de un criterio católico en los grupos de jóvenes juristas.

FR. T. URDANOZ, O. P.

DEMETRIO IPARAGUIRRE, S. J., *Francisco de Vitoria. Una teoría social del valor económico*. Págs. 101. Publicaciones de la Universidad de Deusto, Editorial El Mensajero del Corazón de Jesús. Bilbao, 1957.

La presente monografía o tesis doctoral estudia un aspecto de la doctrina de Vitoria sobre el que aún no se han hecho estudios directos. Se trata de Vitoria como economista, sus ideas y aportaciones en torno al valor económico y la formación de los precios justos en el mercado.

El autor recuerda cómo recientemente los trabajos de J. Larraz introducían en el mundo científico la idea de una *Escuela económica de Salamanca*, referida a los principios jurídicos y económicos que elaboraron nuestros autores clásicos sobre el fenómeno comercial constituído por la llamada «época del mercantilismo en Castilla».

El P. Iparaguirre reivindica para Vitoria el título de «iniciador y promotor de esta Escuela salmantina», como por lo demás así es tenido en cuanto a todos los demás aspectos de ese movimiento teológico de la Escuela de Salamanca.

La obra, escrita con simpatía e interés para el maestro salmantino, traza primero la síntesis biográfica del mismo y el marco de las ideas económicas a lo largo de la Escolástica medieval hasta el siglo XVI. El autor expone después con detalle la doctrina de Vitoria tal como se refleja en sus comentarios a la II-II q. 77-78 y algo de la cuestión 71. Vitoria ha partido de la primacía, aquiniana del Bien común y del principio de la sociabilidad humana, «auténtico descubrimiento suyo», como ejes de toda economía justa, y aunque ha señalado, con toda la escolástica, los factores objetivos y subjetivos que integran el valor económico de las cosas, y enunciado la ley de la oferta y la demanda como determinante del precio común en el mercado normal, ha insistido sobre todo en la consideración al Bien común, es decir, en el aspecto de la utilidad común o necesidad social, como criterio último determinante de los precios en todos los productos necesarios, de tal modo que puede definirse su posición como una *teoría social del valor económico*.

Es extraño, sin embargo, que el autor se manifieste contrario a la doctrina del «precio legal», como único precio justo cuando es impuesto por la necesidad del bien común y que Vitoria admite y enseña con la generalidad de los teólogos. El precio legal, debidamente tasado, es justamente lógica consecuencia de esa primacía del bien común o criterio social en la regulación de las fuerzas libres del mercado en casos de excepción o de necesidad, que Vitoria propugna.

El autor termina su disertación, tan sobria y a la vez documentada y valiosa, con la amplia transcripción de los textos de Vitoria que le han servido para su estudio y la versión castellana paralela (p. 71-101). La obra quizá sabe a poco, y es lástima que el autor no haya extendido su estudio

a otros aspectos de la doctrina económica de Vitoria, como el de los cambios, en los que el maestro emitiera tan valiosos dictámenes.

FR. T. URDANOZ, O. P.

MARTIN BRUGAROLA, S. J., *Relaciones humanas y reforma de la empresa.* 235 págs. Colección Mundo Mejor. Euramérica, Madrid. Ptas., 40.

El título nos presenta en orden inverso los dos temas tratados por el P. Brugarola. La empresa; perspectivas sociológicas y jurídicas. Conveniencia de nuevas estructuras en orden a una situación moral y material de los obreros conforme con su dignidad de personas humanas. Esta mejora redundará simultáneamente en beneficio de los empresarios por el aumento de sociedad. La cogestión económica y sus posibilidades. Son los hitos fundamentales de los primeros capítulos.

Los restantes se dedican al problema de las relaciones humanas en la empresa. «Por relaciones humanas se quiere indicar la organización interna de la empresa, en su aspecto científico y técnico, si se quiere, pero que mira a realizar sus fines económicos con un mínimo de esfuerzo humano y con una sincera solicitud por el bienestar del trabajador» (p. 129). En el último capítulo se esboza una síntesis de un plan concreto de relaciones humanas para su proyección en las empresas.

Toda la obra del P. Brugarola está concebida como una glosa a la doctrina de los últimos pontífices.

N.

ANTONIO PEINADOR, C. M. F., *Cursus brevior Theologiae Moralis. Ex D. Thomae principiis inconcussis.* Tom. III: *De partibus potentialibus iustitiae. De fortitudine et temperantia.* Págs. 737. Editorial Coculsa, Madrid, 1956..

Por fin ha aparecido también el Tom. III y volumen cuarto de la serie de este Curso moral del P. Peinador, cuyo contenido es el estudio de la religión y demás partes potenciales de la justicia, así como de las virtudes cardinales de fortaleza y templanza. De nuevo hace honor el P. Peinador a su declaración primera de seguimiento fiel a Sto. Tomás en sus principios, doctrina y en el método y ordenación sistemática de la materia.

Contra la corriente general de los Manuales y siguiendo a los mejores discípulos del Angélico, ha culminado la exposición de la materia *De Praeceptis* sin atenerse a la a ordenación extrínseca de los mandamientos, sino al orden científico de la moral *de virtutibus* que propuso Sto. Tomás, siguiendo su mismo cuestionario o distribución detallada de cada virtud. Por fidelidad al mismo, la virtud de la religión es aquí tratada en pos del volumen de la justicia cardinal y encabezando esta sección de «las partes potenciales de la justicia». Con ello en nada se disminuye la excelencia y primacía axiológica de la religión sobre las virtudes morales, ni la obra pierde su valor de exposición lucida, sino, al contraria, gana por esta adaptación al orden riguroso que fijó el Angélico para la Moral especial.

Junto con la fidelidad a la doctrina y a la sistematización metódica de Sto. Tomás, el autor declara aquí una segunda fidelidad a San Alfonso M. de Ligorio, que se ve operante en las frecuentes apelaciones a su autoridad doctrinal en las materias, más prácticas, de este volumen. Y no abandona, sino más bien acentúa en él su propio modo de exposición, más teológico, jugoso y doctrinal, de entablar amplia discusión en torno aún a cuestiones prácticas y casos particulares. El autor se extiende largamente en numerosas discusiones de estos problemas canónico-morales con fuentes a copio de erudición de autores clásicos y modernos. Estas discusiones dan a la obra verdadero carácter y altura de curso teológico, que destaca sobre el estilo descarnado y tan vacío de contenido doctrinal de muchos Manuales.

El autor da bien suficientes muestras de sólido criterio, si bien propende a soluciones rigoristas en muchos temas concretos, que no siempre son las más fundadas. Pero no es posible entrar a detallar o enmerar siquiera las materias particulares discutidas y expuestas en la obra, tan densa y rica en contenida doctrinal. Las discrepancias que pudiéramos encontrar en la solución sobre todo de algunas cuestiones particulares en nada limitan nuestro pleno acuerdo y alabanza incondicional al conjunto de la doctrina en el aspecto material ha ganado mucho, pues ya se presenta con toda limpieza y esmero tipográfico.

Nuestra enhorabuena, pues, al P. Peinador por este notable Curso de Teología moral que lleva ya en fase tan avanzada de publicación, y que sin duda habrá de despertar entre todos, estudiantes y profesores, especial interés, por su mayor valor y altura doctrinal sobre los textos y Manuales comunes.

FR. T. URDANOZ, O. P.

ANTONIO PEINADOR, C. M. F., *Consultorio moral popular*. 2.ª ed. Págs. 408. Editorial Coculsa, Madrid, 1954.

Está en su segunda edición esta interesante obrita del ilustre moralista P. Peinador, nacida, como al principio se relata, de veinte años de efectivas respuestas a consultas populares y publicadas en una popular revista.

Esta segunda edición ha sido enriquecida con 100 casos más. Por su mismo origen de preguntas sin plan preestablecido, la obra no tiene una ordenación perfecta, si bien dos índices hacen asequible y fácil el manejo y hallazgo de los temas. Pero constituye casi un completo recorrido por los principales temas morales, sobre todo de índole práctica.

El autor habla también de las excelencias de este método popular que obliga a centrar la atención sobre la aplicación de la doctrina al caso concreto del acto humano, y puede ser muy formador del criterio y conciencia morales. Pero también hemos de hablar de las excelencias y dotes de quien los resuelve, pues aun usando de un lenguaje llano y popular, da claras muestras de competencia y dominio de la materia. Tal vez se le podría achacar excesiva decisión rigorista en algunas soluciones. Pero serían sin duda mayor inconveniente el otro extremo laxo.

Creemos que la obrita prestará un gran servicio a amplios sectores en

la difícil tarea de aclarar las conciencias y adquirir exactos conocimientos morales.

FR. T. URDANOZ, O. P.

GIUSEPPE TURBESSI, O. S. B., *La vita contemplativa. Dottrina tomistica e sua relazione alle fonti.* Págs. 200. Abbazia di S. Paolo. Roma.

Aunque con excesivo retraso, no podemos dejar de dar cuenta y alabar esta hermosa monografía, fruto de tesis doctoral presentada en el Colegio Anselmiano, que puede ofrecerse como modelo de comentario a una cuestión de la Sumo de Sto. Tomás. Se trata del comentario a la II-II q. 180: *Devita contemplativa.*

El estudio se ha dividido en dos partes: La primera es la exposición de la cuestión misma, o la doctrina del Angélico sobre la vida contemplativa. La paráfrasis de la cuestión es hondamente ilustrada con los textos paralelos del Angélico y la doctrina de sus comentarios, sobre todo modernos.

La segunda se refiere al estudio de las *fuentes* de dicha doctrina. Es una erudita y muy benedictina investigación de todas las fuentes alegadas por el Angélico en dicha cuestión. en que abundan con especial profusión las fuentes griegas. El autor concluye señalando todo lo relativo a las dependencias de la doctrina del Aquinate respecto de cada fuente y destacando la originalidad de la sistematización del Angélico. Indices completos y bibliografía, completan el aparato erudito de la obra.

Se debe elogiar sin reservas, el trabajo, sin pretensión alguna de personales especulaciones, pero de mérito indudable en el plano de histórica investigación y esclarecimiento doctrinal del tema.

FR. T. URDANOZ, O. P.

LODOVICUS BENDER, O. P., *Potestas ordinaria et delegata.* VII+206 pp. Desclée, Roma, 1957.

Los cultivadores del derecho ya conocen al autor de esta obra por otras anteriormente publicadas y por su colaboración asidua en diversas Revistas jurísticas.

La que hoy nos toca reseñar contiene un comentario a los cáns. 196-209, y a los cáns. 1094-1097, relativos estos últimos a la forma de la celebración del matrimonio, pero íntimamente relacionados con los primeros. Todo eso va expuesto en diez capítulos a los que sigue, a modo de colofón, el cap. XI donde se ocupa de la *necessitas notificationis et acceptationis delegationis factae.*

De la obra en general, cumple decir, que es un trabajo muy razonado y metódico. Bender, ya se trate de proponer sus teorías, ya de rechazar las de los adversarios, aduce siempre varios argumentos en apoyo de sus aserciones. Con esto no pretendemos afirmar que todos sean concluyentes.

Descendiendo a casos concretos, estimamos digno de especial encomio el fino análisis que hace del *fuero externo e interno* (pp. 12-16), y del

canon 207, sobre todo, en lo concerniente a las cláusulas: *cessante causa finali delegationis*, y *revocatione delegantis*... (pp. 86-96).

Pero la imparcialidad exige que mencionemos algunas de las cosas menos aceptables que en esta obra se encuentran. Con ello satisfacemos también los deseos del autor, según indica en el *prefacio*.

Refiriéndose a la potestad de asistir a los matrimonios (pp. 3-6), la cual se rige también por los cáns. 196-209, advierte que algunos intentan probar esto aplicando el can. 20, donde se contienen las normas referentes a las *lagunas del derecho*. Nos ha extrañado grandemente los estrechos límites a que circunscribe la aplicación de ese canon, negando que puedan hacer uso del mismo los intérpretes *privados*, porque carecen de *autoridad jurídica* (Son del autor también los subrayados).

Menguado servicio prestaría el can. 20 si su empleo estuviera reservado exclusivamente a los jueces, como pretende Bender. ¿En qué se apoya para suprimir la *integración jurídica* que, según las normas establecidas en el mismo, incumbe a los comentaristas del Código?

Según el can. 209 la Iglesia suple la jurisdicción en caso de error común o de duda positiva y probable.

Al explicar lo que se entiende, o, mejor dicho, lo que se exige para el error común, divídense las opiniones: unos dan como suficiente el error virtual o de derecho, es decir, el que aún no existe de hecho, pero ya se ha puesto una causa que lo producirá sin tardanza; mientras que otros estiman que la Iglesia únicamente suple la jurisdicción cuando el error ya está producido. El P. Bender es de estos últimos, y lleva las cosas a tal extremo que no reconoce la menor probabilidad a la sentencia contraria, declarándola destituída de todo fundamento y completamente vitanda, ya que, según él, de admitirla seguiríanse muchísimos inconvenientes, tales como anular prácticamente lo establecido en los cáns. 874, 875, respecto de la facultad para oir confesiones, y en los cáns. 1094 y 1096 en orden a la de asistir a los matrimonios (Como si, por el hecho de que la Iglesia suple a veces la jurisdicción, fuera lícito suponer que los sacerdotes van a ser tan desaprensivos que se sienten tranquilamente en el confesonario, o se propasen a asistir a los matrimonios, sin preocuparse para nada de obtener las correspondientes licencias).

Aparte de eso —agrega—, el admitir la suficiencia del error de derecho llevaría consigo nada menos que contravenir a las normas establecidas en el can. 18, respecto de la interpretación, el confundir la causa con el efecto, y el no atenerse a lo dispuesto en el can. 6, núm. 2.° (cfr. pp. 120-126).

También parece atribuir a los partidarios de la opinión amplia, que con ello buscan, más bien que remediar un daño común, facilitar el uso de la jurisdicción suplida (pp. 111, 119, 126); y añade, que acudieron a ella por la dificultad que encontraban para determinar en qué consiste el error común de hecho (p. 118).

Contestaremos a lo insinuado en el párrafo penúltimo: *a*) Interpretando el can. 209 en el sentido de que basta el error común de derecho, no se contraviene a las normas del can. 18, pues cuando las palabras de una ley admiten un sentido estricto y otro amplio, cual ocurre en lo del error común, se toman en el segundo en las cosas favorables; y no hay

duda que reconociendo la suficiencia del error común de derecho queda favorecido el bien común de los fieles; *b*) Siendo admisible dicha interpretación, no se incurre en la referida confusión. A mayor abundamiento, basta con fijarse en el can. 2197, núm. 1.°, según el cual, para que un delito *sea público* se requiere su divulgación; y, sin embargo, lo declara tal no sólo cuando ya está divulgado, mas también cuando hay motivos fundados para juzgar que se divulgará fácilmente. Con aplicar esto al can. 209, cambiando los vocablos, tenemos lo necesario para dar por suficiente el error común de derecho.

Mas, si esto fuera una inconsecuencia, en ella incurre Bender al calificar de ciencia *pública* (el subrayado es nuestro), la correspondiente a las cosas «quae probari possunt seu quae sciuntur modo *speciali*, scilicet tali modo ut per se haec scientia apud omnes *sive actu adsit sive causari possit*» (p. 14). (Este último subrayado es nuestro). *c*) La historia del instituto jurídico contenido en el can. 209 nos muestra que dicha suplencia se fué ampliando con el tiempo, aunque no sin resistencia y oposición, según indicábamos en el artículo publicado en REDC III (1948), pp. 1223-1243, bajo el epígrafe: *En caso de error común, la Iglesia suple la jurisdición.* Y ahora tenemos que añadir lo del *Derecho para la Iglesia Oriental*, del cual van ya publicadas cuatro partes y en las dos últimas apareció lo del can. 209 textualmente, sin otra variante que en la postrera (AAS, 49 [1957], p. 476, figuran también las últimas palabras: «in foro tum externo tu interno», que la anterior (AAS, 42 [1950] había suprimido. Ahora bien, de ahí cabe inferir que la Iglesia da por buena la opinión de quienes defienden ser suficiente el error común de derecho, ya que no la excluyó, como hizo en otros cánones respecto de los cuales existían diversas interpretaciones. Por no citar más que un ejemplo, en el can. 35 de la parte recientemente publicada, correlativo al can. 105 del Código latino, se dice en el § 1, núm. 2.°. Si exigatur consilium tantum, per verba: cum consilio consultorum, vel auditis consultoribus, alivae similia, non requiritur ad valide agendum nisi ut Superior illas personas audiat...;

El Código latino pone: satis est ad valide agendum ut Superior illas personas audiat. Lo cual había dado pie a varios autores para defender que no afectaba a la validez el oír a los consultores.

Para no alargar demasiado esta reseña dejamos en el tintero algunas otras consillas que teníamos anotadas.

Pese a los reparos que dejamos consignados, mirando esta obra en su conjunto los méritos de la misma sobrepujan de tal forma a las deficiencias que, en comparación de aquéllos, éstas no son de gran relieve.

FR. S. ALONSO, O. P.

ANTONIO GARCIA Y GARCIA, O. F. M., *Laurentius Hispanus. Datos biográficos y estudio crítico de sus obras.* Págs. XIV-154. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Delegación de Roma.

Ha llegado a nuestras manos el primer fruto de los trabajos de investigación del P. Antonio García, O. F. M., cuyo nombre nos era conocido

como uno de los colaboradores del «Institute of Research and Study in Medieval Canon Law».

Este libro nos proporcionala satisfacción de ver cómo, también en España, se desarrolla el actual movimiento en pro de los estudios históricos de Derecho Canónico. Es preciso que tengamos trabajos como los del P. García, que nos acercan las figuras y, sobre todo, las obras de los canonistas primitivos. Sólo así será posible llegar a un conocimiento cada día más perfecto, del Derecho Canónico en una de las épocas más interesantes de su evolución.

Es verdad que, ya hace unos lustros, nombres tan eminentes como Schulte, Gillmann, Kuttner, etc., se han distinguido por sus méritorios trabajos. Pero, con ser notables estas obras de investigación, no son más que una introducción para el descubrimiento y estudio de un arsenal de documentos hasta hoy olvidados o desconocidos. Es muy grande el campo que queda por explorar y el P. García nos obsequia ahora con el resultado de su labor en una parcela de este inmenso campo.

La primera parte de la monografía, dedicada a la vida de Laurentius, sitúa su figura en su debido y notable lugar, aportando nuevos datos que esclarecen su personalidad histórica.

En su segunda parte, más extensa, pretende el autor identificar la parte que corresponde a Laurentius en las glosas de los antiguos manuscritos. Esta labor del P. García ha logrado ampliar y confirmar la autenticidad de muchos textos laurentinos, gracias a su conocimiento, directo muchas veces, de gran número de manuscritos. En adelante, todo investigador de los antiguos glosadores deberá tener en cuenta este trabajo. Y ojalá que fueran muchos los que siguieran en España el ejemplo de su autor.

La elaboración científica y presentación tipográfica ha sido muy cuidada, como afortunadamente suele hoy hacerse en esta clase de trabajos.

A modo de apéndice, el P. García nos ofrece las Glosas de Laurentius a la D. 1 de Poen., según el Códice Vaticano Pal Lat 624. Junto a los textos de las glosas, nos da la versión delas citas según el sistema moderno. Es lástima que este paciente trabajo pierde casi todo su valor porque cita el Decretó según una indeterminada edición del 1605. Esto es resultado de a escasez de instrumentos indispensables de trabajo que sufren algunos estudiosos en nuestra patria.

Para terminar, notemos la extrañeza que nos ha causado la mención de los autores de las Compilaciones Antiguas que leemos en la tercera página de la obra: Se nos dice que «la Compilación que Inocencia III declaró auténtica en 1.210» —sin duda la llamada Tercera—, es de Bernardo Compostelano, cuando el título de la misma compilación y los autores más competentes nos dicen que es de Pedro Beneventano, llamado también Collivacini. Por el contrario, el autor afirma que «la Llamada Segunda Compilación, en atención a su contenido», es del citado Pedro Collivacini, en contra de la atribución unánime a Juan de Gales. Creemos que se trata de un error que puede engendrar confusión cuando los lectores no estén muy enterados de las fuentes del Derecho Canónico.

P. Rafael Moya, O. P.

F. J. Von Rintelen, *Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart.* Págs. 490. Westkulturverlag Anton Hain. Meisenheim/Glan.

Sin bien redactada hace años, es esta obra una de las últimas producciones del profesor de la Universidad de Maguncia, von Rintelen, corrientes filosóficas de la actualidad.

Sólido y macizo ensayo filosófico, la obra presenta «la filosofía, de la finitud como espejo del presente», refiriéndose al ambiente y tónica fundamental de las corrientes del pensamiento actual. Esta tónica cree el autor que debe expresarse como la «filosofía de la finitud», la cual analiza sin referirla a ningún sistema concreto sino como ambiente espiritual de la época presente.

Pero es claro que el sistema que más directamente tiene en cuenta el autor, en su análisis expositivo-crítico, es el existencialismo, centrado sobre sus representantes alemanes Heidegger, la escritora poética R. Rilke y Jaspers, sin que sean olvidados otros números autores y obras referentes a este ambiente espiritual que ha creado el existencialismo en la coyuntura presente.

Muy acertadamente el autor enfoca todo ese movimiento ideológico como «filosofía de la finitud», desde cuyo punto de vista enjuicio con justeza los principales temas existencialistas y sus soluciones a las inquietudes del hombre moderno, marcadas todas con el signo de la más radical temporalidad o negativa actitud ante la Trascendencia. Con razón el autor encuentra los precedentes de todo este movimiento existencialista en el fenomnologismo y positivismo que, junto con el idealismo subjetivista y formalista, eran las taras de la filosofía alemana precedente.

Son notables los análisis del sentimiento y la mística de la muerte, que han puesto de moda los existencialistas, como dimensión constitutiva de la existencia humana, y cuyas fuentes el autor encuentra en una amplia literatura alemana precedente sobre el héroe y su exaltación de la muerte, que culmina en el Romanticismo.

El profesor Rintelen opone a esta filosofía de la radical finitud, vacía de horizontes, la afirmación de la Trascendencia, fundada en los derechos y leyes de un *pensamiento objetivista y realista,* propio de la razón y que lleva a la afirmación de una *primacía del espíritu* y consiguiente filosofía espiritualista, superadora de los oscuros confines subjetivistas y fenomenistas en que ha cerrado a nuestra inteligencia el existencialismo.

Se trata, en suma, de una obra modelo de filosofía cristiana, excesivamente densa y algo abstrusa quizá para nosotros los latinos, pero que contiene valiosas aportaciones e información sobre el tema.

Fr. T. Urdanoz, O. P.

F. Van Steenberghen, *Epistemología.* Versión castellana de E. Poveda. Páginas. 336. Biblioteca Hispánica de Filosofía. Edit. Gredos, Madrid, 1956.

La escuela de Lovaina, desde su fundador Mercier, ha dedicado atención al problema del conocimiento, en su aspecto crítico. Para ellos esta

disciplina es previa a todo conocimiento filosófico. La designan con el nombre de Epistemología. Muy meritorios en este campo fueron los trabajos de L. Noël, los de G. Van Riet, entre otros. Y no le va en zaga la *Epistemología* de V. S. que aquí nos brinda traducida al castellano la Bliblioteca Hispánica de Filosofía. Consta de cuatro capítulos. Se abre con una introducción en que se plantea al problema crítico, el método de resolverlo, y un resumen histórico de la cuestión. El segundo capítulo forma la Epistemología analítica, donde se estudia la actividad cognoscitiva en sus polos objetivo y subjetivo (págs. 91-182). Sigue en tercer lugar la Epistemología crítica, en que se estudia el valor del conocimiento del ser, y los distintos seres conocidos: el yo, la materia, o los modos del conocimiento: discurso, memoria. En el capítulo último (267-322) se estudia, como conclusión el realismo crítico, la naturaleza y el valor del conocimiento, las desviaciones principales en la solución de este problema, y la clasificación del saber. Todo ello está hecho con orden, claridad, estilo sugerente, que invita a la reflexión.

Aunque en muchas de las cuestiones no estamos de acuerdo con el autor, comenzando por el nombre de esta disciplina, y concluyendo por la división del saber, es preciso reconocer que es una obra digna de lao, por el esfuerzo que supone en esta nueva disciplina, que dentro de la escolástica está aún *in fieri*. V. S. recoge las principales doctrinas tomisacerca del realismo crítico. Apoyado en ellas intenta continuarlas, hacerlas del día. La obra de V. S. era conocida entre los estudiosos españoles. Por ello nos abstenemos de entrar aquí en diálogo y discusión con las tesis de esta obra. Bástenos agradecer la presente traducción, que esperamos servirá para que también en España progrese la llamada Epistemología, hundiendo sus raíces en el suelo tomista.

FR. A. LOBATO, O. P.

R. JOLIVET, *Tratado de Filosofía*. T. II. *Psicología*. Versión de la 5.ª edic. francesa, por LEANDRO DE SESMA. Pggs. 645. Carlos Lohlé. Buenos Aires, 1956.

No es muy grato poder presentar al público un texto de Psicología de la prestancia del compuesto por R. Jolivet: una iniciación óptima a la Filosofía Natural Especial y al mismo tiempo un completo singular para justipreciar el valor pciquico de nuestros textos escolares. Un hallazgo de mucho mérito.

La arquiteztura interna de esta obra responde, en sus líneas generales, a la sistematización comúnmente aceptada por los tratadistas de Psicología: estudio inductivo del comportamiento del alma sensitiva e intelectiva para reducir con la mayor precisión el sujeto de quien proviene y se dicen aquellos fenómenos. Un estudio perfecto, completo y orgánico, dentro de los límites prefijados. Un texto realizado por un buen conocedor de la Psicología escolástica, quien, conservándola subtancialmente, la enriquece muchísimo con la aportación de los elementos válidos de los mejores psicologistas. Se trata de nuestra Psicología de hoy. De ahí la abundancia de contenido sólido y de bibliografía de escuelas particulares. La

versión no desmerece de la importancia de la obra y los editores han prestado un gran servicio a los estudiosos de estas materias.

El texto se abre con una extensa Introducción donde se estudia el objeto y método de la Psicología, las condiciones fisiológicas del viviente y los hábitos. El primer apartado tiene un interés decisivo dentro del marco de la obra al precisar la naturaleza de esta ciencia por parte del objeo y sujeto, así como su división sistemática. En efecto, definir la Psicología, como cualquier otra ciencia, es determinar cuál es su objeto propio y su objetivo común. En general al psicólogo se le presentan dos tipos de objetividad: lo fenoménico psíquico y la existencia y naturaleza del principio de estos fenómenos, y proporcionalmente dos especies de conocimientos, el Experimental y el Racional, cuya relación mútua será la misma que ofrezcan los mismos objetos entre sí. La solución del autor es que ambas psicologías son autónomas, pero con una autonomía que no significa suficiente absoluta (pag. 12), sino distinción, que no es separación, y menos aún oposición (pág. 11). La Experimental es *ciencia* de los fenómenos experimentales que se apoyan en un objeto empírico, cuya naturaleza, sin embargo, no contempla. Pero esta ciencia descriptiva no puede agotar el contenido total del ente psíquico, del mismo modo que el estudio de las leyes físicas no agota el conocimiento del ser natural. Pero eso, a partir de este hecho inicial, surge la necesidad de la Racional, propiamente *filosofía,* que pretende llegar al ser mismo que revelan los fenómenos y leyes que lo rigen. Su función es, pues, ulterior a lo específico de la Experimental: establecer, partiendo de la observación, la existencia y naturaleza del principio radical de lo fenoménico (pág. 10). Ambos conocimientos integran la Psicología *una* que busca la explicación adecuada del ente móvil abintrísico.

Nos parece aceptable y prudente esta solución para acomodarse a los conceptos modernos de ciencia. Pero en lo que no podemos estar en acuerdo con el autor es en lo que mira al objetivo específico de la Psicología. Para Jolivet es *lo psíquico,* entendiendo por la vaguedad de este concepto *lo consciente,* con sus formas inferiores, subconsciente e inconsciente, porductos de lo cognitivo-affectivo. De este modo tiene que restringir el campo-ámbito de la Psicología a lo sensible e inteligible, con exclusión absoluta de lo vegetativo (pág. 16, 23). Es una lástima que en este punto substantivo se haya dejado arrastrar por las corrientes modernistas que distan mucho de la precisión del concepto aristotélico-tomista sobre el objeto formal de la Psicología. Para la Psicología clásica el objeto no es lo psíquico sino la *vida del viviente,* conceptos distintos, puesto que lo psíquico es una forma superior a la vida, que en modo alguno se encuentra en lo vegetativo. Doctrinalmente essólo aquí donde encontramos divergencia con nuestra Psicología.

Otro problema que nos ha extrañado es el de estudiar los hábitos-cualidades en la Introdución, viniendo a desencajarlo de su lugar y función propia. Nos hubiera parecido más metódico encuadrarlo dentro del estudio sobre el conocimiento puesto que su adquisición es consciente y su desarollo está formalmente dirigido por la conciencia. El capítulo que dedica a las condiciones fisiológicas de la vida psicológica está muy acer-

tado y en su lugar propio sirviendo de propedéutica a la Psicología específica.

Nos podemos dar una idea de su contenido y valor real recorriendo las partes en que lo divide: Libro Primero: a) el conocimiento sensible: condiciones sensoriales de la percepción, la percepción, la imaginación, la memoria; b) vida efectiva: el instinto, las inclinaciones, el placer y dolor, emociones, sentimientos y pasiones. Libro Segundo: a) el conocimiento intelectual: la atención, el pensamiento, la idea, el juicio, la creencia, el razonamiento y la razón; b) vida efectiva: la voluntad, y la libertad: Aquí no encontrará el escolástico una argumentación clásica porque hasta ahora se ha estado haciendo ciencia psicológica, pero si una riqueza enorme y nuevos horizontes que dan mucha luz a nuestros textos escolares. En esto es imprescindible la obra de Jolivet. Diríamos que es una revelación de lo psíquico que late bajo nuestro aparato ontológico. Por eso decíamos que es un complemento oblibado.

En la tercera parte que versa sobre el sujeto de lo fenoménico ya estudiado se ocupa del sujeto empírico (el yo y la personalidad, la conciencia) y el sujeto filosófico (el alma humana, naturaleza, unión con el cuerpo, origen y destino) de acuerdo con las ideas iniciales sobre los conceptos de Experimental Racional, de la Introducción.

En resumen, un texto que merece muchos elogios y de mucho valor para todo Psicólogo.

FR. RAMON G. RODRIGUEZ, O. P.

E. RAMOS GANGOSO, *Investigación ontológica. Espacio-Tiempo-Movimiento-La Eternidad-La Nada.* Vigo, 1957. 172 págs.

Quiere ser «un resumen de lo que han opinado sobre estos capitales temas los más grandes pensadores de todos los tiempos», ofreciendo «a los que sienten hondas inquietudes intelectuales» (Pról).

La obra está distribuida en dos partes. Primera, lo que han opinado los pensadores anteriores (Parménides, Aristóteles, S. Agustín, S. Tomás, Escoto, Averroes, Nicolás, Bonet, Juan el Canónigo, Ovan, Juan Buridam, Newton, Leibnit, Balmes, Bergson, Heidegger, Einstein, Ortega y Gasset (p. 9-88). Y una Segunda Parte sobre lo que piensa el Prof. de Filosofía del Instituto de Vigo: «Experiencias, reflexiones, y opiniones del autor» (p. 89-168).

La obra se lee con gusto. Fluidez de pensamiento y de estilo. A pesar de la avanzada edad (traslucida en sus remotas experiencias personales), el autor se muestra vigoroso en la disputa y juegos de imaginación. Probablemente D. E. Ramos tendrá también experiencia de que muchas de las antimonias que ofrecen los temas de espacio-tiempo son productos imaginarios. Es aquí, más que en ninguna otra parte de la Filosofía, donde hace falta dirección y control racional. Como lo especial-cuantitativo es objeto de imaginación, la tendencia a buscar solución imaginaria a todos los problemas que ofrece el espacio es una tentación a superar, no superada, de hecho, muchas veces por el autor.

La información sobre pensadores anteriores es excesivamente reducida

y pobre, si exceptuamos acaso a Balmes, que parece ser a quien ha leido con más detención, entre los que trataron ampliamente estos temas. Nos parece que Aristóteles y a Sto. Tomás apenas los han frecuentado. Sino, ¿cómo iba a decir que para Aristóteles es lo mismo tiempo que movimiento? (p. 15). Así mismo, si hubiese leido las dificultades que se propone Sto. Tomás contra la existencia de un mundo *ab aeterno,* y sus respectivas soluciones, supongo que no opinaría en contra del Angélico en esta materia, al menos movido por las razones aducidas (p. 16-18). Tampoco es cierto que para Sto. Tomás el tiempo sea un ente de razón (p. 127, 132). Constituye nada menos que una de las diez categorías del ente real.

Al filosofar por su cuenta sobre la entidad del espacio, entre las opiniones a descartar está la de Sto. Tomás y escolásticos de que el espacio es la relación real de distancia entre los cuerpos. Porque, «según esa opinión, si suponemos que desaparecen todos los cuerpos, menos uno, como no habría distancias no habría espacio, lo que hace creer que lo que separaba a este cuerpo de los demás no era nada, y nada el lugar que aquellos cuerpos ocupaban. Son tan claros estos absurdos que nos hacen creer que la opinión es equivocada» (p. 94). Lo que es demasiado claro es que el A. no tiene idea de lo que es una relación predicamental, presupuesto indispensable para entender y juzgar d la opinión referida. Al desaparecer término de referencia, desaparece la relación, que era tan real como el término desaparecido.

Al final de sus «reflexiones», D. E. Ramos dialoga con la Nada, que termina por afirmarse a sí misma: «¿Sabes ya quién soy...? Soy... el no ser... ¡Soy la nada! Pero soy constitutivo esencial de todos los seres creados...». Y anota el autor: «El hombre es hombre porque no es caballo, ni león, ni tigre, ni ninguno de los otros seres. Era negación de ser, esa nada, es o que especifica» (p. 163). Parece que el autor omó en serio lo que le dijo la Nada (!).

A pesar de no consentir con el autor en muchas de sus apreciaciones, su obra estimulará a pensar, especialmente a los estudiantes de Instituto, para quien creo estará escrita.

Fr. Victorino Rodriguez, O. P.

Felice Bataglia, *La valeur dans l'Histoire.* Préface de Regis Jolivet. Traduction de M.-L. Roure. Editions Montaigne, París. 210 págs.

La presente obra es una traducción francesa de la obra del filósofo italiano contemporáneo, Felice Bataglia, con un prólogo de presentación para el público francés por Regis Jolivet. Comprende cuatro capítulos o apartados generales: I Preliminares en torno al problema de la historia. II. El concepto de la historia, según Croce. III. El concepto de la historia en Gentile. IV. Hacia una conclusión sobre el valor de la historia.

Fácilmente se echa de ver que gran parte de la obra está dedicada a estudiar el problema de la historia —de la filosofía de la historia, mejor decir—, en los dos grandes filósofos italianos contemporáneos, Croce y Gentile. Lo que equivale a decir, en el neoidealismo.

En los preliminares traza un breve bosquejo de las diversas tendncias

filosóficas que han tratado de interpretar la historia, anotado que éste es un problema moderno; que es necesario acudir a la revolución cristiana —representada por Pablo y Agustín, Petrarca, Bruno, Vico, Rosmini, Pascal, Laberthoniere, Blondesl...— para poder hablar de una historia del espíritu. Según el autor, Bruno es el centro del pensamiento moderno en esto: seguido en Italia por Vico y en nuestros días, por Croce y Gentile; y en Alemania por Kant y Hegel. El autor va haciendo una crítica, generalmente atinada, de las diversas interpretaciones de la historia.

Según él, el neotomismo desvaloriza la historia por refugiarse en la metahistoria. Es lástima que no conozca la interpretación tomista de la historia más que a través de un libro del P. Lombardi (*La storia e il suo potragonista,* Roma, 1949), escrito, al parecer, más con mentalidad de escrito ascético, que de filósofo. No obstante, el mismo Bataglia, después de hacer la crítica del idealismo inmanentista y del historicismo —en el último capítulo de su libro—, abogando por una explicación *abierta* de la historia, tiene que refugiarse en la trascendencia...

L. DE G.

E. SOTTIAUX, *Gabriel Marcel philosophe et dramaturgue.* 219 páginas. Nauwlaerts, Louvain, 1956.

La filosofía existencialista es más bien vida que doctrina, y ha hecho su aparición en dramas yen novelas como en las aulas y en los libros serios. Así lo ha entendido el autor del presente estudio sobre Marcel. Es un trabajo hecho con amor y con inteligencia. Y por tanto un trabajo logrado. La exposición de la filosofía, es fiel, sistemática, el análisis de los dramas detenido y exacto. El mismo Marcel al leer el manuscrito se ha sentido contento y ha escrito al autor: No sólo ha presentado Ud. claramente algunos de los temas esenciales de mi pensamiento, sino que ha hecho Ud. comentarios muy pertinentes a dos de mis obras, que se cuentan sin duda, entre las más importantes» (p. 5).

Comienza haciendo una exposición sistemática del pensamiento filosófico de Marcel. Se inspira en las obras de Troisfontaines, Fessard, Chenu y Chaigne. El tema central de la obra marceliana es la *comunión,* y S. ha llegado a exponerlo con fuerza sistemática y una envidiable claridad, que supera a sus inspiradores. Hay formas imperfectas de comunicar con los demás, con el mundo. Una de ellas es la comunicación objetiva. El objeto es lo que está delante de mí (*objectum*) pero que no tiene más que una relación extrínseca conmigo. El mundo moderno se ha enfrentado con las cosas, con los seres *objetivamente,* es decir, muy desde fuera. Marcel culpa de ello a la *técnica,* y la estigmatiza porque origina un «mundo desquiciado», donde el corazón ha dejado de latir, pulveriza al hombre, protege la *pereza,* y crea modos de *vida artificiales.* Comunicar con las cosas objectivamente es quedarse fuera del mundo. Hay otro modo más profundo: la comun iónontológica. Para ella hay que entrar en sí mismo primero, por un recogimiento, por una reflexión segunda. Luego se procede paso a paso. Primero el contacto con las cosas es de posesión: el *tener.* Luego viene el *ser.* Este ser se encuentra cuando el hombre llega

por una *situación* a la afirmación del *yo*. Pero no llega al *yo*, sino es delante de un *tú*, no objetivado. *Ser es amar* (p. 53). En el amor se advierte la comunión con los seres. Porque amar es elevarse a un nuevo ser, a un «*nosotros*». El que ama, al propio tiempo que construye la personalidad de otro, llega a su propia realidad profunda. Por el amor se llega a la esperanza, que no es más qué una éxpériéncia dél sér y un acto de comunión. Pero esta comunión no puede detenerse en las cosas limitadas. Sigue ascendiendo hasta Dios. La obra de Marcel, como su vida, es una marcha ascendente hasta el encuentro y el abrazo con Dios. Dios no es un objeto. A Dios hay que descubrirle según Marcel, no por el conocimiento abstracto, sino por el *encuentro personal*. Y esto no es una simple emoción sentimental, sin contenido real. Para encontrar a Dios hay que invocarlo. Y se llega a la invocación por la simple y profunda reflexión en el misterio: ¿*qué soy yo*? De ahí llego a invocar a un Tú Absoluto. Y en esta inovación le encuentro como Persona que ama, y comprendo mi ser verdadero. Dios es Tu Absoluto, Ser sin tener, Presencia, Trascendente. Este encuentro personal, es encuentro con Cristo, que es el gran testigo de Dios vivo. Luego nace la plegaria, la caridad, la vida y el ser verdadero. En la comunión ontológica con el Trascendente es donde el hombre encuentra la solución para su misterio.

Sottiaux pondera los méritos de la obra de Marcel. Es un gran iniciador en la vida interior. Pero también señala los defectos: Su filosofía es aún incompleta; crítica demasiado durante la *técnica* moderna, que de suyo es buena, y sólo hará falta establecer una escala de valores; propone la descripción fenomenológica como método, con la cual más describe que explica por la razón; descuida la prueba racional de la existencia de Dios; no distingue los elementos de la certeza filosófica sobre Dios, de los datos de la fe sobrenatural; reduce el campo de la metafísica a sólo lo humano: «la metafísica es el prójimo».

La segunda parte analiza dos piezas de Marcel, en las que se proyecta esta filosofía: *Un hombre de Dios*, y *El Mundo desquiciado*. El primero es un pastor protestante que descubre la «rotura psicológica», que le separa de su esposa. Una experiencia de *no-comunión*. Ello provoca un drama muy real y apasionante. Los personajes llegan del yo al *nosotros*. Ocurre lo mismo en *El Mundo desquiciado*. El mundo roto es el mundo donde las personas viven *objetivándose*. El mundo roto es un hogar sin amor. Pero llega la hora de la desgracia, y por ella una reflexión, una experiencia, del ser, una participación en la comunión con el ser querido que muere, y por ahí a la comunión de los santos, a la fe verdadera.

Sottiaux analiza súltilmente las condiciones del drama marceliano. El contenido concuerda con su filosofía. Existe en los personajes que presenta esa marcha ascendente hacia la comunión trascendental. De una vida rota, por una experiencia de recogimiento, llegan al amor verdadero, y de ahí a la plegaria. Dios está a la vista. La persona humana se ha salvado del naufragio del mundo moderno.

Debemos felicitr al autor del presente libro, que sin grandes pretensiones, ha sabido exponer clara y fielmente el pensamiento de Marcel, con

sus aciertos y sus fallos, y analizar dos piezas importantes de su producción artística.

Fr. A. Lobato, O. P.

A. Gonzalez Alvarez, *Manual de Historia de la Filosofía.* Ediciones Gredos (Biblioteca Hispánica de Filosofía). Dos volúmenes de 466 y 436 págs. Madrid, 1957.

Después de haber publicado su Historia de la Filosofía, en cuadros esquemáticos, varias veces reeditada, era de esperar que Angel González Alvarez se decidiera a exponer la rica materia allí acumulada en forma de manual apto para servir de libro de texto.

Aunque se trata de otra obra completamente distinta, en ella se aprecia desde las primeras páginas al mismo autor, amigo del orden, de la precisión y de la claridad. Para seguir las complejas rutas de la marcha del pensamiento, sin perderse en el laberinto de los sistemas, hace falta ser filósofo. Y filósofo de alta categoría es González Alvarez, cuya maestría ha quedado bien demostrada en la ya copiosa lista de obras que han brotado de su pluma. En la presente no se ha propuesto hacer el tratado monumental de que sería muy capaz, sino más bien limitarse al papel de guía experto que va conduciendo al lector por las vicisitudes del desarrollo del pensamiento filosófico. Exposiciones claras, y objetivas, en las que sobra el apéndice de una crítica, que el autor sabe hacer brotar de la simple presentación de los hechos. Es una buena contribución al estudio de la Historia de la Filosofía, y una muestra más del interés que estas materias van adquiriendo en España.

G. F.

M. Menendez Pelayo, *Historia de los Heterodoxos,* 2 vols. de XVI-1086 y XV-1223 págs. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1956.

Sería pueril dar cuenta al lector de esta nueva salida a la luz pública de la obra famosa de M. Pelayo, la obra de su precoz juventud que le consagró como el primer conocedor de la historia de España. Con sus lagunas inevitables, que él mismo no quiso remendar más que en adiciones marginales cuando llegó a la madurez, con su elocuente brio dialéctico y censorio, con su pasmosa erudición, todavía sigue siendo la obra fundamental de quien trata de estudiar el pensamiento ortodoxo y heterodoxo de los españoles de antaño. La mejor obra de conjunto, aunque ha sido superada en puntos concretos, sobre esa inmensa panorámica. De ella han arrancado las monografías que la han superado ya. Pero, ¿cuándo otro español podrá darnos una síntesis superativa de la que nos ofreció hace más de medio siglo aquel joven de 23 años?

La presente edición, a la que se ciñe esta recensión, presenta unos valores característicos: es manual —dos pulcros volúmenes por los numerosos de anteriores ediciones; es completa— reproduce íntegramente la primera edición, pero le añade las notas que M. P. dejó manuscritas en

el ejemplar que usaba; está enriquecida con un sobrio, profundo estudio del Dr. García y G. de Castro sobre la obra (vol. II, pp. 1197-1223).

La benemérita B. A. C., ha prestado un buen servicio a la cultura española con esta edición, que hará asequible la «Historia de los heterodosos españoles«, al gran público en unas condiciones tipográficas y económicas excepcionales. El Dr. García y García de Castro, que en repetidas ocasiones ha estudiado a M. Pelaño (cf. *Menéndez Pelayo: el sabio, el creyente.* Madrid, 1950); (*Criterios de Menéndez Pelayo.* Granada, 1956), cierra la edición con un magnífico estudio-epílogo en el que relata la historia de la «Historia de los Heterodoxos españoles», la enjuicia a través del juicio del mismo M. P. y de los críticos amigos y enemigos, coetáneos y posteriores, y continúa, por decirlo así, la labor de Menéndez Pelayo en lo que él no pudo hacer porque se le adelantó la muerte: el juicio de las tendencias más o menos heterodoxas que han surgido en España en los últimos tiempos.

Ojalá esta edición —y el colofón— sea estudiada por la juventud española con el mismo amor a la verdad y a España que campeó en la juventud y en la madurez de este auténtico genio de la raza. Sería el mejor modo de rendir pleitesía provechosa a su memoria imperecedera.

A. Huerga, O. P.

R. García y García de Castro, Arzobispo de Granada: *Criterios de Menéndez y Pelayo,* 194 págs. Granada, 1956.

El Dr. García y García de Costro nos ofrece con este librito una nueva ocasión de sorprender su presencia actuosa en la línéa tradicional de Obispos españoles amantes de las letras. Con ello no hace más que continuar la fidelidad a sí mismo, la entrega constante, pese a los oficios pastorales, a su vocación antigua de saber y enseñar.

El tema ha sido de gran oportunidad. Dos hechos históricos justifican con harta suficiencia esté juicio previo: el Centenario de Menéndez Pelayo, que con tanta euforia y esperanza conmemoró España el pasado año, y la perplejidad de criterios que tan dolorosamente enturbian la actitud intelectual de muchos pensadores españoles de la hora presente. Menéndez Pelayo es una lección permanente, clara, que no puede ni debe olvidarse.

El Dr. García y García de Castro, especialista de los más amorosos del gran polígrafo, ha desarrollado su cometido con pleno acierto. La sabiduría y el conocimiento de Menéndez Pelayo y de sus obras están patentes en cada página, con una referencia directa a las necesidades y problemas de nuestro hoy. El libro tiene una robustez de columna arquitectónica. La elegancia de un estilo ágil, constelado de armonía, y luz, de sagacidad y donaire, incitan a una lectura sin reposo; la erudición no se hace nunca empalagosa, porque está entreverada de anécdotas exquisitas, sin que lleguen a alterar con su sombra ática el nervio y la doctrina.

Mil enhorabuenas al sabio Arzobispo de Granada por esta visión de maestro sobre un maestro tan consumado y siempre actual como Menéndez Pelayo.

A. Huerga, O. P.

B. G. Monsegu, C. P., *Valoración Filosófica de Menéndez Pelayo. Su saber, su ideología, su tesis de España.* Ediciones «El Pasionario«. Santander, [1957]. 125 págs.

La pluma del P. Monsegú es dinámica y fina. Quienes están acostumbrados a saborear sus escritos habrán leído de un tirón este volumen, no muy extenso, pero sí muy denso. Sin polémicas, pero puntualizador de lo que M. P. significa como filósofo de la historia de España, que él supo descubrir y hacernos conocer como nadie. En los últimos años se ha discutido si España es problema o no. Aquí tiene el lector, al margen de las disputas, maravillosamente expuesta la perspectiva de M. P.

Aunque el autor escribió este ensayo para exaltar la figura del maestro, no se deja llevar de apriorismos y de inciensos a ultranza. Podríamos citar las páginas (68-76), en que analiza y puntualiza la posición del polígrafo frente a la escolástica. «Lo que le faltó a Menéndez Pelayo para hacer justicia a la escolástica fué haber ahondado un poco más en el acervo doctrinal... de la misma... Por mor de sus aficiones humanistas y del exceso de sentido histórico..., no caló hondo en la sistemática tomista, y, pretendiendo una cosa justa, criticó con un poco de injusticia lo que suficientemente no se dedicó a estudiar» (pp. 72-73). El juicio es certero. Menéndez Pelayo abarcó demasiado. Pero si alguna vez se equivocó o pronunció palabras duras, en el fondo era un apasionado de la verdad, máxime si era española. No se le pueden exigir cuentas, porque su espíritu —el verdadero espíritu de M. P.—, no fué nunca obstinado, sino abierto y comprensivo tanto para el parecer de otros como para sus contrincantes. Y si hubiese estudiado un poco más la escolástica —para lo que no encontró ni tiempo ni ambiente— sin duda hubiese sido su gran apologista, porque en el fondo la admiraba, sobre todo en aquellos teólogos españoles que la renovaron. «Tan escolástico como yo», apostilló una vez a propósito de Melchor Cano.

Toda esta problemática «filosófica«, de M. P. está abordada con conocimiento de causa y con nitidez de estilo por el P. Monsegrú en esta obrita que es una bella contribución al homenaje nacional a un español tan ejemplar como Menéndez Pelayo.

A. Huerga, O. P.

Bibliografia filosofica italiana dal 1900 *al* 1950. A cura dell'Istituto di Studi Filosofici e del Centro Nazionale di Informazioni Bibliografiche con la collaborazione del Centro di Studi Filosofici Cristiani di Gallarate. Vol. IV: *U-Z y appendici.* Edizioni Delfino, La Civiltà Cattolica, Roma, 1956. págs. VI-496.

La *Bibliografia filosófica italiana* es una obra de grandes alientos y de minuciosa paciencia recolectora. Toda la selva inmensa de libros y artículos escritos en italiano, o traducidos a él, o impresos en Italia desde 1900 a 1950 hallan cabida, catalogación, ficha exacta, lo mismo que los trabajos redactados en otros idiomas, pero relativos a personajes italianos.

El IV volumen, que es el que aquí se reseña, comprende los nombres

—la clasificación se ha hecho siguiendo el método onomástico— correspondientes a las letrasU-Z, ambas inclusiva (pp. 1-82)(con noticia exacta de los escritos *de* los autores o *sobre* los autores.

A continuación (pp. 84-360), van correcciones sobre las fichas anteriores —reconstruyéndolas íntegramente cuando es preciso— «addenda», etc.

La parte más valiosa de este tomo es la *Bibliografía razonada* de las revistas filosóficas italianas desde 1900 a 1955, trabajo realizado por E. Zampetti en dos secciones: una que estudia con alarde anlítico las revistas de carácter estrictamente filosófico (pp. 367-466); otra que da breves indicaciones sobre revistas más variadas que, de algún modo, tocan temas filosóficos (pp. 469-681). Una serie de índices —cronológico, topográfico, de centros de cultura filosófica en Italia, de revistas— completan la obra, ayudando al lector a captar rápidamente la vitalidad del pensamiento filosófico italiano —tan vasto y alerta— y también los lugares geográficos —las ciudades— más abiertos a los problemas filosóficos.

La obra es, indudablemente, un precioso auxiliar para conocer el movimiento cultural-filosófico de Italia en el siglo XX y aún, más indirectamente desde luego, el de siglos anteriores.

No todas las naciones pueden ofrecer un panorama tan rico y múltiple. Ni abundan los trabajos de este género sobre filosofía, aunque sí hay algunas revistas —como las de Lovaina— que prestan una esmerada atención a la bibliografía, pero obras de conjunto hay pocas. En este sentido —ya la señalo por su afinidad con la obra italiana— merece un puesto de honor la *Bibliografía filosófica* que publica, bajo la dirección del P. Bochenski, O. P., la Universidad de Friburgo (Suiza) en cuadernillos sobre temas monográficos, abarcando toda la producción filosófica internacional.

A. HUERGA, O. P.

PABLO PHILIPPE, O. P., *La Virgen Santísima y el Sacerdocio*. Págs. 162. Publicaciones del Obispado de Bilbao. Ediciones Desclée de Brouwer.

El P. P. Philippe es bien conocido como autor de materia espiritual. Las conferencias que hoy se dan traducidas al español fueron en la sección parisiense de la Alianza Sacerdotal de los Amigos del Sagrado Corazón. De su propósito, dice el autor: «Nuestra intención no es la de presentar a la Virgen Santísima como modelo del sacerdote: excelentes autores lo han hecho ya, y sus obras nada dejan que desear sobre este punto. Queremos más bien mostrar en Ella a la *Madre del Sacerdocio* y la confidente íntimamente asociada a su vida sacerdotal» (págs. 18-19). Y el motivo fundamental de su desarrollo, son estas palabras de la M. L. M. Claret de la Touche: «El Sacerdote es otro Jesús. Lo que María es para Jesús, esto mismo es para el sacerdote» (pág. 17).

La obra está dividida en tres partes. En la primera se estudia la maternidad de la Stma. Virgen y el Sacerdocio en los siguientes puntos: La maternidad divina y la santidad de María; la maternidad de la Virgen Stma. y el Sacerdocio de Cristo; la oración de la Virgen Stma. por los sacerdotes; la grandeza del Sacerdocio y el respeto a María por los sacerdotes; el celo de María por la santificación de los sacerdotes: La se-

gunda parte se desenvuelve bajo el tema y título de: La Virgen Santísima y la vida interior del Sacerdote. Y se estudian en ella los siguientes puntos: El corazón sacerdotal de Cristo en la Pasión; la Compasión de María en el sufrimiento de Cristo sacerdote; la unión del Sacerdote con Cristo en la Misa; la unión del Sacerdote con la Santísima Virgen. La tercera parte estudia la Virgen Santísima y el ministerio sacerdotal, bajo los siguientes apartados: la fecundidad de la Virgen Santísima en la Cruz; la realeza de la Virgen Santísima y la acción santificadora de Cristo; la unión con Cristo Sacerdote en el ministerio sacerdotal; el Sacerdote, servidor de María.

La obra del P. Philippe es la obra de un teólogo y de un hombre perfectamente impuesto en el tema. No se trata de una obra de espiritualidad ligera, adocenada o romántica. Es una obra de profunda solidez teológica. Una vez que los puntos estudiados se establecen sólidamente, se van haciendo deducciones y aplicaciones a la vida sacerdotal. Es una obra al mismo tiempo densa y suave. Y sus capítulos mueven «suaviter et fortiter» a vivir la vida sacerdotal en plena dependencia de María, para mejor conformarse y vivir la vida de Cristo Sacerdote. Por toda ella corre, junto con el pensamiento teológico, una suave unción de piedad. Es una obra que merece la máxima difusión sacerdotal, lo mismo en seminarios y casas de formación religiosa.

P.

V. Rivas, S. I., *Llena de gracia. Las siete palabras de la Virgen.* Págs. 213. Sal Terrae, Santander. Ptas., 20.

Precioso libro en que se conjugan armónicamente el fondo y la forma. Hay mucha teología y exégesis bíblica diluída en el agua cristalina de una literatura exquisita.

No desea nunca el interés en estas páginas. Se habla de la Virgen... ¡y se habla tan bien...! Así, que por el tema —las siete palabras de la Madre del Verbo humano— y por el modo feliz de desarrollar el hermoso tema, el libro resulta excepcionalmente sugestivo.

La presentación es muy elegante.

Fr. Luis de Fatima Luque, O. P.

Jesus Ellacuria, *Reacción española contra las ideas de Miguel de Molinos.* Procesos de la Inquisición y refutación de los teólogos. 427 págs. Bilbao, 1956.

Jesús Ellacuría ofrece al público una valiosa monografía sobre el tema claramente expresado en el título de la misma. En su trabajo toma como punto de arranque las investigaciones del P. Dudon, Martín Robles, Entrambasaguas y no muchos más, para adentrarse en el campo no roturado de la oposición española, muy interesante y suficientemente rico para ocupar las tareas de un investigador.

El autor en el prólogo se disculpa de no haber realizado investigaciones

en archivos y bibliotecas; labor, desde luego, fatigosa y que él da por establecido que no lograría excesiva fortuna. Piénsese lo que se quiera de esta limitación, la obra tal como sè ofrece al público representa una aportación de positivo valor a la historia de la espiritualidad en los siglos XVII y XVIII, tan deficientemente conocida. La obra es más rica como estudio analítico que como trabajo crítico. El autor no ha pretendido en ningún caso dar una visión de conjunto que tendrán que intentar otros historiadores. La obra va precedida de un buen elenco sistemático de fuentes y bibliografía. En cambio, carece de índices de personas y materias.

La primera parte: Síntesis de la vida e ideología de Miguel Molinos, es muy breve, tiene más bien carácter introductorio. Ofrece una buena exposición rápida del estado actual de las investigaciones, con algunas sugerencias interesantes que piden un estudio ulterior.

La segunda parte: Estudio analítico de los procesos de la Inquisición española contra Miguel Molinos, tampoco tiene gran extensión. En élla el autor da unas breves referencias sobre lo actuado por los tribunales de Zaragoza, Sicilia, Sevilla, Toledo, para entrar en el estudio analítico de todo lo actuado por el Consejo Supremo de la Inquisición a partir de 1685. Estudia con particular detenimiento la delación del Auditor Juan Cortés Osorio. Con ello nos brinda un capítulo muy sugestivo de la historia de la espiritualidad. Cortés Osorio aparece como intensamente preocupado por cualquier indicio de iluminismo y ello le coloca en una posición personal que sin gran esfuerzo podríamos calificar de antimística. La Junta de Calificadores moderó notablemente las estimaciones de Cortés Osorio, sobre todo en las sesiones en las que se hallaba presente Fr. Alejo de Foronda. Después de estudiar brevemente la sentencia del Consejo se refiere a la condenación de un folléto anónimo: *Respuesta a unos errores*, publicado en defensa de Molinos a los pocos días del Consejo. Dedica a continuación unas páginas a la condenación del *Breve tratado de la Comunión Cotidiana* del mismo Molinos en 1686. Termina esta parte de la monografía con el curioso episodio de la prohibición del libro antimolinosista de Martínez de las Casas por insuficiente, inoportuno, poco de acuerdo con la mente de la Santa Sede que no deseaba discusiones en torno a Molinos sino que se perdiera su memoria.

La tercera parte del libro: Estudio analítico de las impugnaciones de los teólogos contra las proposiciones de Miguel Molinos, es la más extensa y la más rica. Abarca este estudio un pequeño grupo de autores antimolinosistas españoles: José Martínez de las Casas, Francisco Berambio Descalzo, Francisco de Posadas, Antonio Arbiol, Pedro Sánchez, Pedro Antonio Calatayud y Vicente Calatayud. Siete autores de muy desigual valor, pero cada uno de ellos de verdadero interés para la historia de la espiritualidad. En muy escasas ocasiones del autor añade al estudio analítico unas breves indicaciones de crítica teológica.

La monografía de Jesús Ellacuría es un trabajo muy completo como estudio analítico de las posiciones de estos impugnadores, en este sentido es una aportación muy sólida a la historia del molinosismo, pero el libro además de esta contribución fundamental, tiene interés por los problemas que suscita y deja planteados.

Queda por estudiar la génesis de ciertas posiciones de los impugnadores analizados; el libro sería mucho más rico con una mayor aportación histórica. Algunos autores como Arbiol, Pedro Calatayud, Francisco de Posadas, piden un estudio detenido como místicos o como apóstoles, como pueden merecerlo como teólogos espirituales Barambio, Sánchez y Vicente Calatayud. En algún caso, como al hablar de Arbiol, el autor anuncia proyectos suyos en este sentido que celebraríamos ver pronto realizados. Es cierto que el siglo XVII no tuvo la fuerza creadora del siglo XI en el terreno de la espiritualidad, como no la tuvo en otros órdenes, pero fué un período de intensa asimilación de doctrinas, cristialización de corrientes espirituales y hasta instituciones. Por todo ello ha tenido una fuerza decisiva que nos interesa conocer.

Sin duda alguna, la posición de los críticos de Molinos estudiados por el autor era mucho más sólida que la del hereje combatido, pero hallamos no pocas de estas actitudes separadas de su clima espiritual son poco explicables. Además, necesitamos un estudio a fondo de la teología positiva de aquellos hombres muy dados a los textos bíblicos y patrísticos pero carentes en gran parte de criterios sólidos de utilización de los mismos. Ello es más necesario en el campo de la espiritualidad puesto que la Teología espiritual ha seguido un proceso muy lento de elaboración. El episodio estudiado por Ellacuría es un caso típico de un momento de reflujo y por ello precisamente resulta muy interesante.

Es de desear que Jesús Ellacuría continúe sus trabajos de investigación y crítica teológica por el campo fértil de nuestra espiritualidad histórica con la solidez y con la finura que ha realizado la monografía que tan complacidos presentamos y recomendamos a los estudiosos.

FR. J. M. DE GARGANTA, O. P.

C. SPICQ, O. P., *Espiritualidad sacerdotal según San Pablo.* 271 páginas. Biblioteca de Estudios Pastorales. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1954.

La obra exegética del P. Spicq está de sobra acreditada. Su propósito, en este libro, es el siguiente, según dice él mismo: «En el comentario de las Epístolas pastorales que editamos en la colección de «Estudios Bíblicos» pusimos todo nuestro cuidado en dar el sentido literal, señalando a la vez las lecciones prácticas y admisibles que de él podían sacar los sacerdotes. Cediendo al deseo de varios de nuestros hermanos, nos hemos decidido a poner estas enseñanzas espirituales al alcance de todos los sacerdotes, en una edición reducida y desnuda de toda erudición y análisis literario, demasiado árido. Pero como, por muy aligerado que estuviese de todo aparato científico, se darían los inconvenientes señalados para un comentario continuado, hemos preferido seguir el siguiente método: entresacar de las Epístolas pastorales los temas principales acerca de la Iglesia, del sacramento del Orden, del apostolado, de la predicación, de la piedad, de las virtudes sacerdotales, etc., y exponerlos según la letra y el espíritu de estas cartas, aclarándolos, en caso de necesidad con algunas referencias a otras epístolas de San Pablo o a otros pasajes bíblicos. En otros términos: hemos intentado elaborar algunos capítulos de teología

bíblica relativos a la vida sacerdotal. Con esto, la «virtud» de la palabra de Dios tiene todas las probabilidades de conservar su eficacia, con la ventaja de que su influencia se ve facilitada por una presentación sistemática, por ciertas explicaciones necesarias y por algunas aplicaciones de actualidad» (págs. 7-8).

Los temas tratados por el P. Spicq son los siguientes: El ministerio de la piedad; el apostolado; piedad sacerdotal; la gracia sacerdotal; los ejercicios espirituales; el ministerio de la palabra; las virtudes teologales del sacerdote; la virtud de la fortaleza en el ministerio pastoral; prudencia, justicia y templanza; la mansedumbre del sacerdote; la belleza y perfección de la vida.

Estos temas están tratados con claridad y densidad. A veces pudiera parecer que están demasiado apretados. Alguna vez un poco más de grafismo les haría más atractivos. La doctrina del Apóstol, aquí expuesta, sobre estos diversos temas, es siempre, para el que lo lee, un impulso espiritual. El que se estén estudiando estos temas y hablándose con textos de la misma palabra de Dios, dan a la obra un doble valor: autoridad excepcional, y una suave piedad que discurre por toda la obra.

Consideramos esta obra del P. Spicq como un de los buenos libros de espiritualidad sacerdotal.

F.

JESUS REMIREZ MUNETA: *La espiritualidad de San Vicente de Paúl.* Ediciones FAX, Madrid, 1956. 344 págs.

Como indica su título, el autor de estas páginas se ha propuesto exponer la espiritualidad de San Vicente de Paúl acudiendo directamente a las fuentes: los escritos del santo. No escribió San Vicente un tratado de espiritualidad organizado y sistemático; pero espigado y eslabonando textos e ideas sacados de los trece tomos de sus obras, que encierran millares del cartas y centenares de pláticas y documentos, se puede reconstruir con toda garantía de acierto el pensamiento completo del santo sobre cualquier aspecto parcial de la espiritualidad cristiana y sobre todo su conjunto en general. Esta labor la ha llevado a cabo el P. Remírez Muneta con tino instinto crítico y acertada selección de materiales en torno a las tres etapas clásicas de la vida espiritual. Su libro va enriquecido con dos índices, de materias y sistemático, que facilitan su manejo y aumentan su utilidad.

A. R. M.

SALVADOR BLANCO PIÑAN: *Negociad mientras vuelvo.* Ediciones FAX. Madrid, 1956. 248 págs.

Inspirándose en las palabras evangélicas que le sirven de título, el autor de este libro ha seleccionado con acierto una serie de textos del Pontífice gloriosamente reinante, S. S. Pío XII, sobre la cuestión social. He aquí el título de los trece capítulos en que se divide la obra: La Igle-

sia se preocupa hondamente por el problema social; vuestra responsabilidad ante la Iglesia; las riquezas deben afluir equitativamente a todos; propiedad para todos; contribuid al avance de la justicia social; más participación al obrero; la intervención del Estado; el hombre está por encima de las cosas; considerad al obrero como persona; la empresa es una gran familia; sed hombres de fe practicándola y haciéndola practicar; la caridad es la fuente de la justicia social; el mundo y vosotros estáis necesitados de una efusión extraordinaria de caridad. Como se ve por estos títulos, la selección está hecha principalmente para los patronos, pero todos pueden aprovecharse de las sabias orientaciones del Papa en torno a los problemas que plantea la llamada cuestión social.

F.

R. KOTHEN: *Hacia una mística familiar.* Ediciones FAX. Madrid. 1954. 221 págs., 20×14 cms.

La bibliografía sobre la familia es cada día más abundante y los títulos de las nuevas obras llegan, como en el caso presente, a desconectarnos. Pero la lectura nos liberta de este prejuicio y hace que le perdonemos al autor del pecadillo de haber colocado, como un slogan, un título tan peregrino. No se trata de un libro más de biología y medicina sobre el matrimonio; está escritó en un clima empapado de espiritualidad, con responsabilidad y sabiduría. El sacerdote y la familia, el gran misterio, el matrimonio cristiano, el culto familiar, liturgia familiar, el patrimonio espiritual, etc., son puntos que el autor trata con gusto exquisito y el lector saborea sin morbosidad. Ruiz-Garrido ha logrado una buena traducción.

H.

LUIS CIVARDI: *Apóstoles en el propio ambiente.* Versión por ANTONIO VILAPLANA. Tercera edic. Págs. 100. Edit. Luis Gili. Barcelona, 1956.

Mons Civardi es muy conocido por sus escritos sobre la Acción Católica, y en general sobre los temas que se rozan con el apostolado seglar. A sus múltiples producciones literarias en este sentido, se suma la que ahora presentamos al público y que responde a la llamada de Pío XI en favor del apostolado en el propio ambiente, que obliga a todos los fieles por haber entrado a formar parte del Cuerpo Místico mediante la recepción del sacramento del bautismo.

Para cumplir ese deber de sociología cristiana, el autor señala en este libro el *concepto,* el *deber,* la *necesidad* y la *facilidad* del apostolado en el propio ambiente; después habla de los *objetivos,* las *armas,* la *táctica* de tan santa bataall; y finalmente termina señalando la *gloria* y la *recompensa* que se dará a quienes cumplan semejante actividad, que constituye no sólo una obra de misericordia, sino también un deber de justicia social cristiana.

Una vez más repetimos que nos alegran estas repetidas publicaciones

sobre el apostolado seglar, tan necesario en nuestros tiempos, y felizmente tan de moda en los años en que nos toca vivir.

FR. ARTURO ALONSO LOBO, O. P.

J. SABATER, S. J.: *El rostro de Dios* (*Cómo es tu Padre...*). Ediciones Paulinas, Zalla (Vizcaya), 1955, págs. 294.

La presente obra parece animada por el deseo de nutrir la vida cristiana con la más pura savia de la Teología. Representa un esfuerzo bien logrado por divulgar el conocimiento teológico y serio de Dios, uno en naturaleza y trino en personas. En un estilo sugerente, flúido y bien perfilado se conjuga la dogmática con las conclusiones más prácticas de la moral, que el autor deduce con naturalidad considerando los diversos atributos divinos. Por todo ello es un libro valioso no tan sólo para los fieles, sino también para los predicadores a los que proporciona abundante material y sobre todo enseñar a dar calor y vida a las tesis estudiadas en las aulas de Teología.

FR. MANUEL G. BUENO.

CARLOS DE LA INMACULADA, C. P.: *Por el Papa y por la Iglesia*. Págs. 300. Pía Sociedad de San Pablo. Bilbao-Madrid.

Es este libro la biografía de San Vicente Strambi, pasionista, canonizado el año 1950, una vida que además de tener el interés de ser de un santo, es la de un Obispo que luchó intrépidamente en defensa del Pontificado soportando duras persecuciones de parte de los enemigos de la Iglesia. Tiene, pues, la doble faceta del estudio interior del santo y de la vida exterior de lucha y trabajo por el reino de Dios como apóstol y pastor de almas.

El estilo, un tanto *sui generis*... moderno (!). Pero la belleza de alma del santo que a través del libro se revela, no puede menos de arrastrar el espíritu con esa suave moción que transmiten los santos.

A. U.

MANUEL TRENS, Pbro.: *El Hijo del Hombre. Jesucristo a través del arte español*. Págs. 260, con 108 ilustraciones a toda plana. E. Subirana, Barcelona. Ptas. 150 en tela y 375 en piel.

Esta obra es enteramente semejante a otra del mismo autor sobre la vida de la Santísima Virgen. Se divide en dos partes. La primera describe a grandes rasgos los hechos principales de la vida de Jesucristo, siguiendo el texto de los evangelios. La segunda ofrece el comentario gráfico, que los grandes artistas compusieron en momentos de singular inspiración. La reproducción de las obras está perfectamente lograda.

B.

MONS. J. ANGRISANI: «*In Matutinis Mediator in te*». *Meditaciones para sacerdotes*. Vol. II: Pars verna. Traducción Eliseo Cots, Pbro. Páginas 499. Ed. Subirana. Barcelona.

La Editorial Subirana acaba de publicar el segundo volumen de las meditaciones sacerdotales escritas por Mons. Angrisaní. Repetimos el juicio emitido sobre el primer volumen. No se trata de cosa excepcional, pero sí de cosa interesante para los ministros del Señor.

Este segundo volumen comprende desde el primer domingo de Cuaresma hasta el sábado de Pentecostés, y lleva un apéndice de tres meditaciones más sobre San José, la Anunciación y la Invención de la Santa Cruz.

Volvemos, pues, a recomendar esta sana lectura basada en las ideas litúrgicas de la Pars Verna del breviario.

FR. C. A.

P. LOPEZ ARRONIZ, C. SS. R.: ¡*Intimas*! (Notas personales de meditación). Editorial «El Perpetuo Socorro», Madrid, 1956. 590 págs.

Como expresa el subtitulo, se trata de una serie de meditaciones íntimas, escritas en lenguaje moderno y sugerente y transidas de espíritu evangélico. No se parece en nada a los manuales clásicos de meditación y, sin embargo, aletea en cada una de sus páginas le mismo espíritu. El clima intelectual y los gustos del mundo moderno son completamente distintos de los de pasadas épocas. Aferrarse a lo antiguo, sin renovación alguna, es condenarse al fracaso. El ideal consiste en servir vino añejo en vasos nuevos y brillantes. En definitiva, todo se resuelve volviendo al fondo y a la forma del Evangelio, hoy más que nunca de palpitante actualidad. Mucho de esto contienen las páginas de este precioso librito.

FR. A. ROYO MARIN.

JOSEPH TEMPLIER: *L'Amour partagé*. Págs. 174. Les Editions Ouvrières. París, 1956.

El título de este libro corresponde perfectamente a su contenido: *El amor compartido* por ambos esposos, y no sólo para complemento psicológico y sexual, sino también para el ejercicio de la caridad con la ayuda mutua y el recíproco perfeccionamiento en la práctica del sacrificio impuesto por una sola vida con duplicidad de personalidad y de temperamento.

No se habla en este libro del fruto principal de ese amor, que son los hijos; porque el proyecto del autor es dedicarse de un tema siempre actual, como es la familia o sociedad conyugal.

El estilo elegante y la composición sugestiva, hacen agradable la lectura de esta obrita, que por otra parte interesa ya grandemente, atendido el tema que desarrolla.

FR. ARTURO ALONSO LOBO, O. P.

MARTIN DE CORDOBA, O. S. A.: *Jardín de nobles doncellas.* Edición, prólogo y notas de F. GARCIA, O. S. A. Págs. 282. Religión y Cultura. Madrid, 1956. Ptas. 40.

Este libro, que pertenece a la colección «Clásicos agustinos» y que sale en segunda edición, algo modernizado en su grafía, para alivio del lector, lo escribió Fray Martín de Córdoba para dedicarlo a la que había de ser la Reina Doña Isabel I de Castilla.

Son unos apuntes, entre pedagógicos y espirituales, hechos con vistas a la educación —hoy diríamos *formación*— de la futura Reina.

Los temas son curiosos y el lenguaje ingenuo, lo que hace que se lea este libro no sólo con edificación, sino con placer.

Avalora esta publicación un doctor prólogo del P. Félix García en el que narra la biografía del autor, ambiente en que escribió, etc., etc.

FR. LUIS DE FATIMA LUQUE, O. P.

G. THERY, O. P.: *Catherine de Francheville, fondatrice à Vannes de la première maison de retraites de femmes.* Dos tomos de 352 y 372 págs.

El P. Théry nos demuestra cómo Catalina de Francheville es la fundadora de los Ejercicios para mujeres en Vannes y de la Comunidad conocida con el nombre de «Las Hijas de la Santísima Virgen».

La obra comienza presentándonos un excelente catálogo en el que viven 425 documentos clasificados y cuidadosamente numerados con el año, el día y el mes en que fueron dados, la fuente de donde proceden y un resumen de su contenido. El estudio de esos documentos ha permitido al autor conocer todos los hechos históricos relacionados con Catalina y su obra. Y como si esto fuera poco, dedica una gran parte del primer tomo al estudio minucioso sobre su familia para comprender mejor el ambiente en que crece, su formación religiosa y todo aquello que en una u otra forma pudo influir en su temperamento. Es así como no sólo tenemos esos datos que en esta obra nos son muy útiles, sino que además nos permite estudiar el ambiente de las familias bretonas del siglo XVII y poder comprender mejor la excelente obra de Catalina, que es de gran importancia no sólo para su época, sino también de trascendencia aún en nuestros días.

Este estudio cuidadoso sobre sus antepasados y particularmente sobre sus padres y hermanos no ha llamado la atención por no ser cosa corriente en esta clase de obras.

El primer tomo después de los documentos ya mencionados continúa con un estudio preliminar sobre «La Famille des Francheville», comenzando con Pedro de Francheville, quien llegó de Escocia (Pedro de Ferschwille), y se estableció definitivamente en la península de Hhuys, solicitando, al llegar, sus papeles de naturalización y la confirmación de su título nobiliario. Sigue cuidadosamente su estudio hasta llegar a Daniel, quien casó el 26 de Junio de 1610 con Juliana Cillart de Kermpoul, padres de Catalina. Demuestra el autor cómo David y Juliana tuvieron seis

hijos, y demuestra con documentos cómo la mayor parte de los historiadores de Catalina están equivocados al afirmar que fueron sólo tres.

Catalina fué bautizada en Sarzeau el 27 de Septiembre de 1620. Siete años más tarde se establecían en Vannes los Padres del Carmelo y los Francheville se convierten en sus protectores, recibiendo ellos de los religiosos su formación espiritual. Su vida transcurre normalmente; a la edad de 20 años enferma gravemente y al recuperar la salud continúa una vida mucho más piadosa que al principio. Unos años más tarde muere su padre y queda ella llena de bienes de fortuna. Sus hermanos quieren que se case, y ella condesciende. Pero Dios quería llevarla por otros caminos, y el matrimonio tan deseado por sus hermanos no pudo realizarse por la inesperada muerte del joven que contraería matrimonio con ella. Esto la hace reflexionar y decide consagrarse totalmente al servicio de Dios. Corresponde a Madame du Gué ayudarla y el director espiritual de Madame du Gué, el R. P. Darán, S. J., pasa a ser el director espiritual de Catalina. Este les da un reglamento de vida y las inicia en las buenas obras y en la meditación.

Este género de vida le gusta a Catalina, pero no estaba totalmente conforme, pues quería algo más, deseaba llevar una vida espiritual más intensa. Un sermón de Cuaresma le da la norma de vida y desde ese momento se la ve cambiar totalmente de vida: ayer todavía rica, hoy distribuye sus joyas entre las iglesias y reccorre Vannes distribuyendo sus bienes entre los pobres.

En 1664 la obra de los Ejercicios Espirituales para hombres estaba en plena actividad. Catalina había sido una de las principales colaboradoras y al ver el éxito de M. Kerlivio y del R. P. Huby, S. J., quiere, con la ayuda de ellos, hacer algo parecido para mujeres, contando siempre con el apoyo del P. Darán.

Ante esta obra gigantesca no faltaron las dificultades; el clero secular se oponía rotundamente a la idea, no tanto por la obra en sí, sino más bien por la dirección y enfoque que se le daba.

Podemos resumir así este primer período: de 1665 a 1669 podemos considerar la obra de los Ejercicios como la obra personal de Catalina y ésta se desarrolla en su propio casa. De 1669 a 1672 se ve en la obra la influencia de los Padres de la Compañía, directores de Catalina. Durante ese período fueron clausuradas, después se obtuvo el permiso para poder reanudar la obra, y ésta es trasladada donde las Ursulinas, ya con un carácter un poco más diocesano, pero al poco tiempos las vemos clausuradas una vez más.

En el segundo tomo en que vemos el establecimiento definitivo de la obra de Ctalina, pero ya esta vez bajo la autoridad episcopal. Es así cómo el mismo edificio que se había comenzado a construir para Seminario virvió para comenzar la obra mientras ésta podía hacerse con su local propio en San Salomón.

Para perpetuar su obra, Catalina comprende la necesidad de fundar una Comunidad que se dedique exclusivamente a la obra, y es en este momento de la historia de la fundación de los Ejercicios cuando nace la idea de fundar a las Hijas de la Santísima Virgen María. Precisamente

sobre este punto hace resaltar el P. Théry su admiración al ver cómo algunos historiadores de Catalina no mencionan absolutamente nada sobre este punto tan importante, a pesar de narrar con lujo de detalles otras cosas.

Aparecen también las reglas y constituciones de las Hijas de la Santísima Virgen. Tendrán un programa de vida espiritual muy intenso, para poder así desarrollar la obra que la Providencia les confía.

Serán colocadas especialmente bajo la protección de la Santísima Virgen, vestiran sencillamente, con modestia. Durante esta primera etapa no vemos nada sobre la existencia de votos; en el año de 1703 cuando se mencionan como votos privados de castidad,obediencia y de estabilidad. Este último sustituye el voto de pobreza.

Aparece también en este segundo tomo el plan de los ejercicios y la distribución del horario.

Para concluir queremos hacer notar que el P. Théry dice que el objeto de su obra no es una biografía de Catalina, sino el recopilar los documentos sobre esta obra tan importante para que sirven de base para futuras biografías.

Fr. Rodrigo Esquivel, O. P.

Guia de la Iglesia en España. Suplemento de 1956. Oficina de Estadística de la Iglesia en España. Jorge Manrique, 8, Madrid, 1956. Págs. 238; precio, 70 ptas.

Tenemos que felicitarnos de que la Oficina de Estadística de la Iglesia creada por los Metropolitanos no sea un organismo simplemente bien montado y con un fin hermoso, sino que constituya una realidad operante, cuyo fruto llega periódicamente conforme se había proyectado. Ya se reconoce, fuera y dentro de España, que no existe en nación alguna nada que le iguale en perfección y volumen.

Es éste el segundo Suplemento, que completa a la «Guía de la Iglesia en España«, aparecida por primera vez en 1954. Se contienen en el mismo varias series estadísticas que se remontan a 1767, en el reinado de Carlos III, que es cuando se inicia la decadencia continua de España tanto en lo peligroso como en lo político; queda suficientemente probado que este último hecho político es fruto de aquel descenso religioso.

Se registran en este fascículo todas las emisiones religiosas en las radios españolas, las salas de cine al servicio de la Iglesia, en colegios, parroquias e instituciones religiosas, las obras de enseñanza profesional para obreros, mantenidas por religiosos, etc.

Para juzgar del censo de la población no católica de España ofrecen un especial interés los siguientes datos acerca de los enterramientos realizados durante el año 1955 fuera de la tierra bendecida. Existen doce cementerios de sectas o religiones distintas a la católica; el número de españoles enterrados en ellos asciende a la cifra de 45, y el de extranjeros se eleva a 51.

Estos datos, y los nuevos que los encargados de compilarlos vayan reuniendo, ofreceran material suficiente para contar pronto con una «Guía» completa, que tanto se echaba de menos en España, y que afortunadamente

va a poder ofrecer pronto como modelo y arquetipo a las demás que quieran editarse en otras naciones.

FR. ARTURO ALONSO LOBO, O. P.

A. GALTER: *Libro Rojo de la Iglesia perseguida.* Versión de M. Jiménez. Págs. 574. Soc. de Educación «Atenas». Madrid, 1956. Ptas. 125.

Esta obra, publicada originariamente en francés, ha tenido un éxito extraordinario por la competencia con que ha sido escrita y por la palpitante actualidad del tema, que presenta las más grave o, por lo menos, una de las más terribles tempestades levantadas contra la Iglesia a través de los siglos de su larga historia. Numerosas truduciones ya publicadas o en vías de publicación son un argumento más en favor del singular mérito de esta obra.

Galter no pretende hacer una apología de la Iglesia, ni relatar las escenas heroicas ocurridas más allá del telón de acero, ni nada cuanto sea glorificación particular de determinadas personas, en cuanto tales aunque de todo esto se encuentra algo a lo largo de su extenso y documentado estudio; su directa intención es poner de manifiesto, con el lenguaje vivo e irrefutable de los hechos, el método seguido por el camunismo en la opresión de la Iglesia y en la preparación de todo sentimiento o «superstición» religiosa. Este método, aunque tiene unas características generales, claramente apreciables y descritas en el capítulo primero, no siempre se llevó a la práctica de un modo totalmente uniforme; el comunismo ha sabido plegarse a las circunstancias, consintiendo, cuando el caso lo exigia o aconsejaba, en dar los rodeos necesarios para llegar con seguridad, aunque con algún retraso, al fin intentado desde el principio. Cuando la masa católica en un determinado país era proporcionalmente numerosa, el comunismo se encontraba con una fortaleza, que no podía batir de frente, ni por medios excesivamente violentos, que pondrían en peligro su propia consolidación. El fin, sin embargo, siempre es el mismo: la aniquilación total de la religión, que, para los dirigentes comunistas, sigue siendo hoy «el opio del pueblo», igual que para los doctrinarios de tiempos pasados. Estas peculiaridades de cada país en la aplicación de unos mismos principios imponen al autor la necesidad de ir estudiando caso por caso las etapas de la persecución en cada una de las naciones subyugadas por el comunismo, como medio único de evitar fáciles pero erróneas generaciones. Cada país aparte.

La edición española, que tenemos el gusto de presentar, ha sido enriquecida con dos importantes complementos. Uno de ellos, bajo el título *la propaganda del «equivoco»*, estudia, siempre a base de los hechos o de los documentos comunistas, el «equivoco» latente en el tema propagandístico de la «coexistenca», manejado por la propaganda soviética con el fin de iniciar no una «abertura» del comunismo hacia el catolicismo, sino, inversamente, una predisposición de ciertos católicos incautos o desanpresivos favorable al comunismo, con lo cuol se introduce un nuevo motivo de disensión dentro de la Iglesia. Finalmente se añaden también unas consideraciones sobre los últimos acontecimientos de Hungría, nuevamente esclavizada por el poder soviético en el momento mismo en que comenzaba a brillar

un rayo de esperanza. En el cuerpo de la obra es nuevo también el capítulo dedicado a la Alemania Oriental.

La obra va provista de una importante bibliografía, en que se recojen los principales documentos pontificios relativos a la persecución y las publicaciones sobre su desarrollo en los diversos países.

El autor, sin haberlo pretendido expresamente, ha hecho el mejor comentario documental a las repetidas declaraciones de la Iglesia sobre la intrínseca maldad del comunismo por ser absolutamente incompatible con los más elementales principios de moralidad y de vida religiosa.

Ningún lector sereno podrá poner en tela de juicio los relevantes méritos de esta obra. Sin embargo, el lector español sufre una amarga decepción cuando termina la lectura sin haber encontrado ni una ilusión a los miles de católicos que en nuestra patria sucumbieron, víctimas del comunismo. Comprendemos muy bien que el autor tiene derecho a trazar el plan de su ogra y que, careciendo tal vez de documentación sobre nuestro caso, no haya podido dedicarle un capítulo especial, como ha hecho con otros países. Pero, ¿no podría haber mencionado la persecución española, aunque sólo fuese para decir queno trataría de ella? La alusión era tanto más necesaria y natural, cuanto que en España se practicaron en gran escala procedimientos que más bien son excepción en otras partes. Todo junto hubiese dado una idea más amplia y más perfecta de l atáctica comunista. Esta penosa impresión acentúa cuando leemos casi en la portada de la obra que ésta se publica «bajo los auspicios de la Comisión por la Iglesia perseguida de las Organizaciones *Internacionales* Católicas». Nosotros sentimos sincera y profundamente la tragedia de cuantos viven más allá del telón de acero; pero en nigún caso podemos creer justa la preterición de quienes en España sufrieron y murieron por la misma nobilísima causa. Tan dignos de admiración son unos como otros.

Terminamos señalando una errata de no fácil corrección en la pág. 538, donde se habla de «la revolución de Noviembre d e1954», en vez de «la resolución...».

La tradución española está hecha con gran elegancia.

FR. A. BANDERA, O. P.

M. LEKEUX, O. F. M.: *La pequeña Sor Cecilia.* Versión del francés por J. CARRILLO, O. F. M. Págs. 256. Lus Gili, Barcelona.

Sor Celina es un alma angelical que embalsama primero el hogar paterno, luego un orfanato de Burdeos y por último el monasterio de clarisas de dicha ciudad con el perfume de su svirtudes heroicas en medio de las ocupaciones más vulgares y que se va al cielo casi en la aurora de la vida. Son muchos los puntos de contacto entre Sor Celina y Santa Teresita: muerte prematura, aplicación heroica al oscuro deber cotidiano, ansias incoercibles de amar. Hay, sin embargo, importantes diferencias de temperamento, educación, ambiente familiar, etc. Sor Cecilia, cuando era todavía una niña, se vió envuelta en las espantosas ruinas materiales de

su familia, que durante tres años sufrió un horrible carvlario. Luego la situación se alivió, pero nunca la faltaron grandes sufrimientos.

La narración está escrita con tanto arte, maestría y competencia, que el lector llega a sentirse apasionado y necesita un esfuerzo de voluntad para iterrumpir la lectura. No dudamos que esta obra puede hacer un bien inmenso en los ambientes espirituales.

B.

CELESTINO DE AÑORBE, O. F. M., Cap.: *La antigua provincia capuchina de Navarra y Cantabria.* T. I. Págs. 447. Pamplona.

Este primer tomo aparece dividido en tres libros. Al primero se asignan nueve capítulos bajo el título «Los capuchinos de Navarra y Guipúzcoa en la provincia de Aragón (1578-1656)». Lo concerniente a la historia general del Instituto se lee no sólo con agrado, sino también con simpatía y marcada curiosidad. Digno de notar es el contenido de los capítulos quinto, séptimo y nono. El prejuicio, totalmente injusto, que se sentía en Italia contra los capuchinos ultramontanos, cercenándoles sus derechos, particularmente en los Capítulos Generales, se ha recogido en los capítulos mencionados.

El libro segundo es el que menos interés ofrece. Consta sólo de tres capítulos, que se refieren al establecimiento de la custodia de Navarra y Cantabria (1656-1679).

No sucede lo propio con el tercero. Comprende doce capítulos y abarca los años que van desde 1679 hasta la revolución francesa.

Queremos resaltar el criterio del autor, certero e impersonal. No es poco huir de lo subjetivo. Agradaría, en cambio, que la consignación de las fuentes históricas se colocara donde ordinariamente se suele efectuar. Es, más que nada, cuestión de gusto; pero incluso tipográficamente ganaría en la presentación siguiendo la común costumbre.

FR. M. M.ª DE LOS HOYOS, O. P.

W. FERNANDEZ MORO, O. P.: *Rincones del Amazonas.* Ed. 2.ª. Págs. 233. Ed. OPE. Pamplona.

El P. Wenceslao, veterano misionero de la región amazónica, nos presenta en esta obra interesantes observaciones de la vida real, a veces alegre, a veces triste, pero simpre vida de fe y de esperanza, del sacerdote y apóstol que se entrega a una empresa de redención.

El anecdotario es sumamente curioso. La veracidad de los hechos brilla en su misma sencillez. La ejemplaridad de una conducta misionera hace su obra en los lectores. El estilo es muy variado: a veces sube a la cumbre, mientras que en ocasiones desciende demasiado por el empeño de ser realista.

Para los amantes de las Misiones constituirá un interesante relato autobiográfico de un misionero en plenitud de afán.

FR. C. A.

LIBROS RECIBIDOS

ASOCIACION ESP. DE LAS CIENCIAS. Valverde, 24. Madrid.

M. Cruz Hernandez, *Filosofía Hispano-musulmana*. Dos vols. de 424 y 390 págs. Ptas., 200, los dos vols.

BERRUTI E C. Via Fabro, 2. Torino.

A. M. Ciappi, O. P., *De sacramentis in communi*. Commentarium in Tertiam Partem Sancti Thomae (qq. LX-LXV). Págs., 224.

CAMPAÑA PRO MORALIDAD. Santa Clara, 5. Madrid.

J. B. Monzon, C. P. C. R., *El matrimonio cristiano*. Ed. 4.ª. Págs. 80. Ptas. 10.

CERF. 29, Bd. de Latour-Maubourg. París.

M.-H. Vicaire, O. P., *Histoire de Saint Dominique*. T. I: *Un homme évangélique*. Págs. 369. T. II: *Au coeur de l'Eglise*. Págs. 410.

CONSEJO DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS. Vitrubio, 16. Madrid.

Manuel Alonso, *La codificación del derecho del trabajo*. Págs. 324. Ptas. 110 y 130.

Mateo de Anguiano, O. F. M., Cap., *Misiones Capuchinas en Africa*. T. II: *Misiones en el reino de la Zinga, Arda, Benín, Guinea y Sierra Leona*. Introducción y notas de Buenaventura de Carrocera, O. F. M., Cap. Págs. 336. Ptas. 125.

G. J. Keegan, M. M., y L. Tormo, *Experiencia misionera en la Florida* (ss. xvi y xvii). Págs. 406. Ptas. 100.

A. Pacios, M. S. C., *La disputa de Tortosa*, T. I: *Estudio histórico, crítico y doctrinal*. Págs. 392. T. II: *Actas*. Págs. 622.

A. Perpiña, *Sociología general*. Págs. 488. Ptas. 140 y 160.

B. M. Xiberta, O., Carm., *Enchiridion de Verbo Incarnato. Fontes quos ad studia theologica collegit...* Págs. 810.

XVI Semana Biblica Española (26-30 Setp., 1955): *La escatología individual neotestamentaria a la luz de las ideas en los tiempos apostólicos. Otros estudios*. Págs. 428.

DESCLEE DE BROUWER. 22, Quai aux Bois. Bruges.

J. GALOT, S. I., *La nature du caractère sacramentel. Etude de théologie médiévale.* Págs. 240. Fr. b. 175.

A. HAYEN, S. I., *La communication de l'être d'après saint Thomas. La métaphysique d'un théologien.* Págs. 190. Fr. b. 120.

DESCLEE DE BROUWER. Piazza Grazioli, 5. Roma.

L. BENDER, O. P., *Potestas ordinaria et delegata. Commentarius in canones* 196-209. Págs. VIII-208.

ESCELICER. Apartado 459. Madrid.

J. M. PEMAN, *Cien artículos.* Págs. 408. Ptas. 65.

FAX. Zurbano, 80. Madrid.

S. BLANCO, Pbro., *Yo te elegí. Pío XII a sus predilectos. Regalo al sacerdote.* Págs. 388. Ptas. 54 y 65. *Alegraos en el Señor. La Iglesia y las costumbres y diversiones modernas.* Págs. 268. Ptas., 37 y 52. *Sois un beneficio de Dios. Pío XII y la medicina.* Págs. 288. Ptas. 46 y 61. *Por senderos difíciles. Pío XII a las muchachas de hoy.* Págs. 148. Ptas., 26 y 39.

A. DEMPF, *Filosofía cristiana,* Versión por R. DE LA CIERVA, Págs. 356. Ptas. 65 y 80.

P. LEONARDI, *La evolución biológica.* Adaptación del italiano y prólogo por B. MELENDEZ. Págs. 408. Ptas. 150 y 180.

P. LIPPERT, S. I., *De lo finito a lo infinito.* Versión de C. RUIZ, Págs. 216. Ptas., 45 y 65.

Y. DE MONTCHEUIL, S. I., *Aspectos de la Iglesia.* Versión de J. M. BERNALDEZ. Págs. 212. Ptas. 40 y 58.

J. RIMAUD, S. I., *Sobre la educación religiosa.* Versión de C. RUIZ. Págs. 264. Ptas. 50 y 66.

E. RINGEL y W. VAN LUN, *La psicología profunda ayuda al sacerdote.* Versión de C. RUIZ. Págs. 180. Ptas. 40 y 60.

J.-P. SCHALLER, Pbro., *Sacerdote, médico y enfermo.* Págs. 228. Pesetas, 44 y 66.

A. ZULUETA, S. I., *Nociones de antropología.* Págs. 272. Ptas. 50.

FLORS. Vía Layetana, 53. Barcelona.

Investigación y elaboración del Derecho canónico. Ponencias de la V Samana de Derecho canónico. Págs. VIII-336.

Estado actual de los estudios de teología espiritual. Ponencias del I Congreso de Espiritualidad celebrado con motivo del VII Centenario de la Universidad de Salamanca. Págs. VIII-660.

FRANCISCAN NAT. MARIAM COMMISSION. 121 Golden Gate Avenue. San Francisco, 2. Calif.

Second Franciscan Marian Congress in celebration of the Marian Year in honor of the centenary of the definition of the dogme of the Immaculate Conception (May 4-9, 1954). Págs. 220.

HERDER. José Antonio, 591. Barcelona.

J. C. FENTON, *Concepto del sacerdocio diocesano.* Versión anónima del inglés. Págs. 176.

E. MURA, *La humanidad vivificante de Cristo.* Versión de J. M. CANAL, C.M.F., Págs. 302.

A. NIEDERMEYER, *Compendio de higiene pastoral.* Versión de I. ANTICH. Págs. 396. Ptas., 130 y 165.

F. SCHNEIDER, *La educación de sí mismo.* Versión de C. RUIZ, Págs. 336. Ptas. 125.

A. WALLENSTEIN, *La educación del niño y del adolescente.* Versión de C. RUIZ. Págs. 413. Ptas. 135.

HIJOS DE GREG. DEL AMO. Paz, 4. Madrid.

F. G. FABER, *Belén o el misterio de la santa infancia.* Ed. 5.ª. Págs. 336. Ptas. 32 y 40.

El arte de ser feliz y hacer felices a los demás. Ed. 9.ª. Págs. 80. Ptas. 5.

INSTITUTUM HISTORICUM S. I. Via dei Penitenzieri, 20. Roma.

I. IPARRAGUIRRE, S. I., *Orientaciones bibliográficas sobre San Ignacio.* Págs. 152. L. 1400.

LETHIELLEUX, 10., Rue Cassette. París.

SAINT THOMAS D'AQUIN, *Contra Gentiles. Livre Quatrième.* Texte de l'édition Léonine. Traduction des RR. PP. R. BERNIER y F. KEROUANTON. Págs. 496. Fr. 2850 y 3350.

R. BARON, *Science et sagesse chez Hugues de Saint-Victor.* Págs. LII-282. Fr. 1950.

LIBRERIA EDITRICE FIORENTINA. Via Ricasoli, 105. Firenze.

GIOVANNI DOMINICI, O. P., *Trattato delle dieci questioni. e lettere a Mandonna Bartolomea.* Testi, introduzione e note a cura di ARRIGO LEVASTI. Págs. 160. L. 950.

ED. LITURGICA ESPAÑOLA. José Antonio, 581. Barcelona.

O. HOPHAN, *Los Apóstoles.* Versión por F. NAVARRO, Pbro. Págs. 442. Ptas. 180 y 210.

LIVRARIA APOSTOLADO DE IMPRENSA. Boavista, 591. Porto.

A. VELOSO, *Nas encruzilhadas do pensamento.* T. II: *Sob o signo de Husserl.* Págs. 400. T. III: *Sob o signo de S. Tomás.* Págs. 414.

LUIS GILI. Córcega, 415. Barcelona.

C. GALLINA, M. S. C., *La biblia para los niños.* Versión de C. MONSERRAT. Págs. 320. Ptas. 28 y 34.

MISIONERAS DEL CORAZON DE JESUS. Puntezuelas, 31. Granada.

F. ALBARRACIN, S. I., *El Corazón de Cristo en los Libros Sagrados.* Páginas 206.

OFFICIUN LIBRI CATHOLICI. Via del Vacaro, 5. Roma.

C. MOLARI, *De Christi ratione essendi et operandi.* Recentioris controversiae thomistica solutio iuxta generaliorem doctrinam de ordine operativo. Págs. 258.

OFICINA DE INFORM. Y ESTADIST. DE LA IGLESIA. Jorge Manrique, 8. Madrid.

La prensa de la Iglesia en España. Datos primarios de la Oficina de Estadística de la Iglesia elaborados por A. ORBEGOZO. Págs. 82.

LES ED. OUVRIERES. 12, Av. Soeur Rosalie. París.

M. MESLIN, *Benoit de Nursie.* Págs. 128. Fr. 330.

PIA SOC. DE SAN PABLO. Ribera de Botica Vieja, 26. Bilbao.

DE LA GRANGE, *No estaba la mamá.* Versión de MARCOS DE ESCALADA, O. F. M., Cap. Págs. 158.

E. GIL Y CARRASCO, *El señor de Bembibre.* Págs. 280.

A. DE LAMOTHE, *Los segadores de la muerte.* Versión de REMEDIOS SIGLER. Págs. 296.

PPC. Vallehermoso, 38. Madrid.

JUAN BTA. M. FERRE, O. Carm. *Catolicismo o capillismo.* Págs. 198. Euramérica. Ptas. 40.

A. MUÑOZ ALONSO, *La cloaca de la historia.* Pags. 162. Euramérica. Pesetas. 35.

Comunicación cristiana de bienes en el Nuevo Testamento. Ordenación de textos referentes a los deberes socials por Caritas Españolas. Págs. 216. Euramérica. Ptas. 40.

PUSTET. Regensburg.

R. BAUER, *Cotteserkenntnis und Gottesbeweise bei Kardinal Kajetan.* Págs. 140. DM 6'40.

RAUCH. Innsbruck.

L. ARMBRUSTER, S. I., *Objekt und Transzendenz bei Jaspers.* Págs. 144. DM 11'40.

RIALP. Preciados, 35. Madrid.

L. ARNALDICH, O. F. M., *El origen del mundo y del hombre, según la Biblia.* Págs. 518. Ptas. 100.

SANTA CATALINA. Brasil, 802. Buenos Aires.

A. J. TRIANA, *Historia de los Hermanos Tres Puntos. Origen, expansión, historia y condenación de la masonería.* Págs. 288. Pesos 25.

SPES. 79, Rue de Gentilly. París.

MARC ORAISON, *Amour ou contrainte? Quelques aspects psychologiques de l'éducation religieuse.* Págs. 190. Fr. 500.

STUDIUM. Bailén, 19. Madrid.

A. AYALA, S. I., *Pensamientos sobre la vida por un viejo de buen humor.* Págs. 164. Ptas. 35.

R. BAZIN, *Hablan nuestras Hermanas.* Págs. 200. Ptas. 50.

R. CLUNY, *Bajo el sayal.* Versión de C. TORAL. Págs. 248. Ptas. 50.

L. CRISTIANI, *Nostradamus, Malaquías y compañía.* Versión de F. APARICIO, S. I., Págs. 160 Ptas. 30.

CRUZ DE LA CRUZ, *El Santo Pilar de España.* Págs. 288. Ptas. 55.

J. A. DELGADO, S. I., *Jesuítas en campaña.* Págs. 350. Ptas. 70.

J. ENCISO, *Por los senderos de la Biblia.* Vol. II: *Jesucristo.* Págs. 328. Pesetas 90.

J. MEIER, *Ideas claras sobre la pureza y el amor.* Versión de MERCEDES MUÑOZ. Págs. 176. Ptas. 30.

J. MOUROUX, *Sentido cristiano del hombre.* Versión de M. DE LA TORRE, C. M. F. Págs. 356. Ptas. 50.

R. M. SPIAZZI, O. P., *Esencia y contemporaneidad de la Iglesia.* Versión de A. ALVAREZ DE LINERA. Págs. 368. Ptas. 60.

UNIVERSITA GREGORIANA. Piazza della Pilotta, 4. Roma.

I. FILOGRASSI, S. I., *De sanctissima eucharistia. Quaestiones dogmaticae selectae.* Págs. 484. L. 2200.

P. GALTIER, S. I., *Aux origines du sacrement de pénitence.* Págs. 22. L. 1300.

G. VAN ROO, S. I., *De sacramentis in genere.* Págs. XVI-376. L. 1800.

VITTE. 3, Place Bellecour. Lyon.

G. GATHELIER, *L'éducation religieuse des adolescents. Une expérience.* Págs. XX-262.

VRIN. 6, Place de la Sorbone. París.

M.-D. CHENU, O. P., *La théologie au douzième siècle.* Págs. 416. ID., *La théologie comme science au XIII siècle.* Págs. 112.

SUS PROPIOS AUTORES HAN ENVIADO LAS SIGUIENTES OBRAS:

DOMINGUEZ, N., O. P., *El reino mesiánico en el Antiguo y en el Nuevo Testamento.* Págs. 98. Universidad de Santo Tomás, Manila.

MEJIA, J. M., Pbro., *La hipótesis de la naturaleza pura y sus adversarios en los siglos XVI al XVIII.* Págs. 96. Buenos Aires.

NOLASCO, R. L., Pbro., *La excomunión y la pertenencia a la Iglesia.* Págs. VI-56. Buenos Aires.

PIEMONTESE, F., *Introduzione alla metafisica clasica.* Págs. 230. Carlo Morzorati, Milano. L. 750.

VAZQUEZ, L., O. F. M., *Las negociaciones inmaculistas en la Curia Romana durante el reinado de Carlos II de España* (1665-1700). Págs. 216. Madrid.